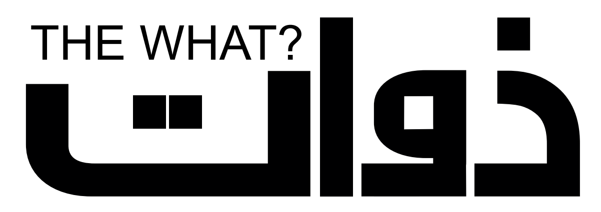


مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث
THE.WHAT?
ذوات
أزمة العقل الفقهي
مجلة . ثقافية . نصف شهرية
العدد ١٦. ٢٠١٥


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث



مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ١٦ - ٢٠١٥



مجلة
ثقافية
إلكترونية
نصف شهرية

المشرف العام
د. أحمد فايز

رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونه

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلغون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag@thewhatnews.net
سكرتير تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag2@thewhatnews.net
www.mominoun.com





كلمة
هذا العدد

يأتي الفقه الإسلامي على رأس القضايا والإشكالات التي تحول دون تطور المجتمعات العربية الإسلامية، وذلك بكل بساطة لأن الفقه الإسلامي لم يطور أدواته، وظل حبيس قواعد مذهبية جامدة، لم تُفسح له المجال للخروج من سجن القراءات النصوصية والقياسات الظنية والممكنات اللغوية، لدرجة جعلته اليوم متجاوزا بشكل كبير، وعاجزا عن تلبية متطلبات العصر الحديث.

إن الحديث عن أزمة العقل الفقهي هو - بالضرورة- مظهر من مظاهر أزمة العقل الإسلامي نفسه، كما يشير إلى ذلك الباحث اليمني عصام القيسي، الذي يستعير مصطلح «الانسداد»، من التراث الشيعي، ليعبر عن هذه الأزمة التي أصبحت حقيقة واقعية لها مظاهرها ومفارقاتها التي لا تخفى على كل الدارسين العرب، بل وحتى المستشرقين الذين أطلقوا على الحضارة الإسلامية وصف «حضارة القانون»، التي تشي بالانضباط والترشيد، ولكن المجتمعات الإسلامية وواقع حالها، وفقهها الذي اتخذ مسلكا قانونيا منذ البداية، أبعد عن هذه المعاني بكثير.

نشأ العقل الفقهي في بيئة الثقافة الناشئة مع الرسالة المحمدية، والتي تعد ثورة على الثقافة العربية القديمة، أو ما يعرف بعصر الجاهلية، وظل طيلة عصور الانحطاط حبيس قواعد مذهبية جامدة لم يتم السماح بتجاوزها كاملة، وفتح باب الاجتهاد، رغم صدمة الحداثة التي عاشها وما زال العرب المسلمون يعيشونها، بعد حملة نابليون على مصر، وإحداثها شروخا عميقة عبر عنها الخطاب الأيديولوجي العربي، كما جاء في ورقة معد الملف الباحث المغربي محمد بوشيخي، بإشكاليات انعكست

مفارقاتها في عناوين «الأصالة والمعاصرة» حينا، و»الأنا والآخر» أو «التراث والحداثة» حينا آخر. إنها الصدمة التي ولدت لدى الوعي العربي حالة من «فصام الشخصية» تقوم على الجمع بين النقيضين؛ الآخر المعاصر، وهو «الغرب» والأنا الأصيل، وهو «التراث».

إن إغلاق باب الاجتهاد والتضييق عليه عمليًّا، كما يرد في مساهمات هذا الملف، لم «يؤثّر على العقل البحثي فحسب، بل أثّر سلبًا على العلم ذاته، وأجهز على قيمة الفحص فيما مضى من التراث، وفيما نزل في الواقع المعاصر؛ فأنّى لذهن مُسوَّر بسوارَيِ التقليد والجمود أن يُحرر ما يَبني مستقبلا، ويشحذ الفكر بالمعرفة الفاعلة، فمن يسأل عن ضعف البحث العلمي؛ عليه أن يسأل أولا عن عقل الإنسان واجتهاده ودور ذلك في تشكيل الوعي».

وإيماناً منها بالدور التنويري الذي تسعى مجلة «ذوات» الثقافية الإلكترونية نصف الشهرية، والصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، القيام به، خصصت ملف عددها السادس عشر لهذا الموضوع الشائك، والذي يرصد أعطاب الثقافة العربية الإسلامية «أزمة العقل الفقهي»، وحاولت تسليط الضوء على مختلف جوانبه وحيثياته، مقتفية أثر ملفاتها السابقة في إشراك باحثين متخصصين في علوم الشريعة والفكر الإسلامي، لتوضيح جوانب من إشكالياته وتدارس تمثلاته وانعكاساته.

ويضم هذا الملف، الذي أعده الباحث المغربي المتخصص في الشأن الديني، محمد بوشيخي، أربعة مقالات: الأول للباحث المالي محمد حسين الأنصاري بعنوان «البحث الفقهي.. وأزمة الإبداع!»، والثاني للباحث الجزائري محمد الشريف الطاهر بعنوان «القراءات الإبستيمولوجية لأزمة العقل الفقهي: الجابري وحاج حمد أنموذجين»، والثالث للباحث المغربي توفيق فائزي وسمه بـ «مصير الفقه الإسلامي في ضوء إشكالية العلاقة بين الإيمان والأفعال»، ثم مقال رابع للباحث العماني بدر العبري عنوانه «نقد العقل الفقهي: الشريعة أنموذجا». أما حوار الملف، فهو مع الباحث التونسي جمال الدين بن عبد الجليل، الذي أوضح فيه أن أزمة العقل الفقهي ترتبط بالمنهج الذي يحكمه، وبالسياسة التي كانت عاملا ملازما ومؤثرا سلبا وإيجابا منذ المراحل الأولى لنشوء الخطاب الفقهي.

ويتضمن باب «رأي ذوات» مقالاً للباحث اليمني عصام القيسي بعنوان «أزمة العقل الفقهي»، ومقالاً ثانيا للباحث المغربي محمد صلاح بوشتلة بعنوان «شهرزاد معملة الرجال: عن المرأة الأندلسية وفاعليتها الثقافية»، والثالث للباحث المصري سامي عبد العال بعنوان «التحرر من الأنا»؛ ويشتمل باب «ثقافة وفنون» على مقالين: الأول للباحث السوري نبيل علي صالح بعنوان «ذكرى الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١»، والثاني للباحث التونسي عمر حفيظ عن «الرواية وراهنية القيم: قراءة في رواية «كتاب الأمير» لواسيني الأعرج».

ويقدم باب «حوار ذوات» لقاء مع الكاتبة التونسية رشيدة الشارني، تتحدث فيه عن تجربتها الإبداعية، اللقاء أجراه الزميل الإعلامي والكاتب التونسي عيسى جابلي؛ فيما يقدم الشاعر والباحث المغربي المهتم بقضايا التربية والتعليم أحمد العمراوي مقالا بعنوان «التربية وتكوين مسار الشخص/ العادة الخامسة» في باب «تربية وتعليم».

أما باب «سؤال ذوات»، فتستقرىء فيه الإعلامية الأردنية منى شكري آراء ستة باحثين عرب حول مسألة التحاق الشباب المسلمين في الغرب بتنظيم الدولة الإسلامية «داعش»، ويقدم الباحث المغربي هشام بنشاوي قراءة في كتاب «التبالغ والتبالغية: نحو نظرية تواصلية في التراث» للكاتب والناقد المغربي رشيد يحياوي، الحائز على جائزة المغرب للكتاب (٢٠١٥) في صنف الدراسات الأدبية واللغوية والفنية، وذلك في باب «كتب»، والذي يتضمن أيضاً تقديماً لبعض الإصدارات الجديدة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، إضافة إلى لغة الأرقام التي نطلع فيها القراء على مجمل ما جاء في التقرير السنوي الـ٢٩ عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان.

سعيدة شريف

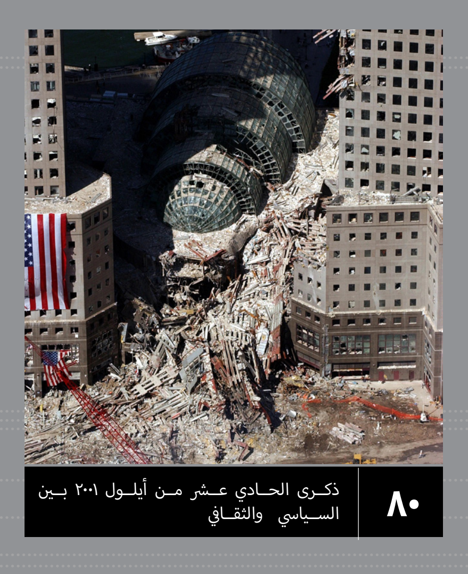
في الداخل ...

ملف العدد:

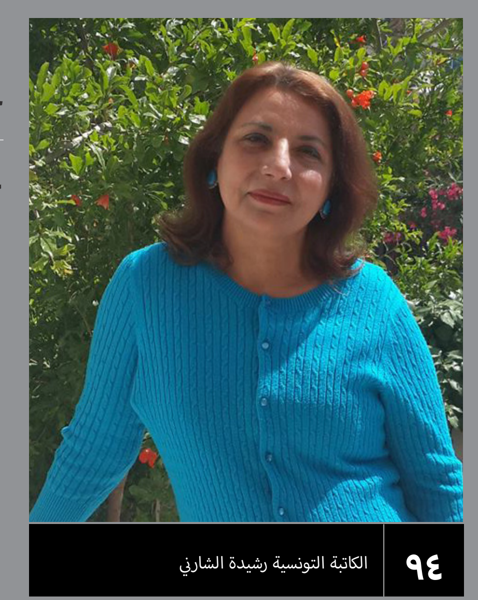
أزمة العقل الفقهي



ثقافة وفنون:



THE WHAT? ذوات

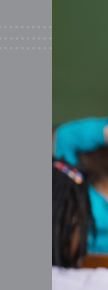


٩٤ الكاتبة التونسية رشيدة الشاريني

حوار ذوات:

١٠٤ ما أسباب التحاق الشباب المسلمين في الغرب بتنظيم داعش؟

سؤال ذوات:





١١٢ التربية وتكوين مسار الشخص

تربية وتعليم:

في كل عدد:

ملف العدد:
أزمة العقل الفقهي





إعداد: محمد بوشيخي

باحث مغربي في الشأن الديني

العقل الفقهي: عزلة واستقالة

ظل الفقه الإسلامي، طيلة عصور الانحطاط، حبيس قواعد مذهبية جامدة لم تُفسح له المجال للخروج من سجن القراءات النصوصية والقياسات الظنية والممكنات اللغوية، إلى أن جاءت صدمة الحداثة الغربية مع حملة نابليون بونبارت على مصر، وتوالي الهزائم العسكرية والنفسية أمام الغرب، وولوج غالبية الدول الإسلامية للحقبة الاستعمارية؛ إذ أحدثت تلك الصدمة في العقل العربي شروخا عميقة عبر عنها الخطاب الأيديولوجي العربي بإشكاليات انعكست مفارقاتها في عناوين «الأصالة والمعاصرة» حينا، و«الأنا والآخر» أو «التراث والحداثة» حينا آخر، إنها الصدمة التي ولدت لدى الوعي العربي حالة من «فصام الشخصية» تقوم على الجمع بين النقيضين؛ الآخر المعاصر، وهو «الغرب»، والأنا الأصيل، وهو «التراث».



لَعلّهُ من نافلة القول، التذكير بغياب الفقه عن إدارة شؤون الحياة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، كما أنه من الجدل العقيم إجهاد النفس في إقامة الحجة على فشل الخطاب الديني في تغطية مقتضياتها، فضلاً عن عجزه على ترتيب آثاره في الوضعيات المستجدة، وتقديم أجوبة شافية لإكراهات العولمة والتطور التكنولوجي وتحديات الدولة الحديثة وطموح الديناميات الجديدة، كالمرأة والشباب وغيرهما. ومن ثم لم يكن لزوم الفقه لسنة التكرار والاجترار لمتون المدونات التراثية، والتحرك في حدود ما تتيحه من هوامش وتوظيف ما تقدمه من أدوات، إلا من باب تحصيل حاصل لهول الفجوة بين مستلزمات الواقع ومتغيراته من جهة، ومحدودية الآليات الأصولية وثوابتها من جهة أخرى.

إنه غياب يترجم غربة العقل الفقهي عن شروط استنباط الحلول لمشكلات المسلم المعاصر؛ فهجر التشريعات المستمدة من الاجتهادات الفقهية في شتى مجالات الحياة، وإبعادها من تدبير قضايا الأسرة وتنظيم العقار وإقامة الحدود، فضلاً عن قطاعات الاقتصاد والسياسة والاجتماع...، بله تناول ما استقر عليه التطور التاريخي - في وقتنا الحالي - كواقع الأقليات والاستنساخ الجيني والتنظيم المؤسساتي الحديث، سواء السياسي منه أو النقابي أو الاجتماعي وغيرها، مقابل زحف التشريعات الوضعية ذات الأصول الغربية وهيمنتها على تدبير مجالات «الشأن العام»؛ كلها حقائق تؤكد عزلة الفقه الإسلامي، بل استقالته الكلية عن إدارة شؤون الدولة والمجتمع معاً.

ظل الفقه الإسلامي، طيلة عصور الانحطاط، حبيس قواعد مذهبية جامدة لم تُفسح له المجال للخروج من سجن القراءات النصوصية والقياسات الظنية والممكنات اللغوية، إلى أن جاءت صدمة الحداثة الغربية مع حملة نابليون بونبارت على مصر وتوالي الهزائم العسكرية والنفسية أمام الغرب، وولوج غالبية الدول الإسلامية للحقبة الاستعمارية؛ إذ أحدثت تلك الصدمة في العقل العربي شروخا



عميقة عبر عنها الخطاب الأيديولوجي العربي بإشكاليات انعكست مفارقاتها في عناوين «الأصالة والمعاصرة» حينا، و«الأنا والآخر» أو «التراث والحداثة» حينا آخر، إنها الصدمة التي ولدت لدى الوعي العربي حالة من «فصام الشخصية» تقوم على الجمع بين النقيضين؛ الآخر المعاصر، وهو «الغرب» والأنا الأصيل، وهو «التراث».

وفي هذا السياق، لم تكن «العلمانية» في العالم العربي والإسلامي، التي تعني في أجلى صورها فصل الدين عن السياسة، سوى حتمية تاريخية لعجز العقل الفقهي عن إشباع الحاجات المتجددة للمجتمع الحديث والمعاصر، وتغطية مستلزمات التفاعل «المحتوم» مع منتجات العقل الغربي التي اقتحمت سياج الثقافة العربية، وفرضت نفسها بديلا عن مفاهيمها التقليدية، بل نجحت في تقديم نفسها كتعبيرات كونية ومشتركات إنسانية؛ فتجلت أبرز مخلفات العلمانية في انصراف «الاجتهاد» عن المنهجيات الأصولية وقواعدها - أو التحايل عليها بالتأويل والتحوير - وتحوله إلى «جهد» بشري يخضع لتقديرات حاجة المجتمع المادية، وطموح أبنائه الحياتية ويراعي ممكناته وإكراهاته، ويتحرك في نطاق ما تسمح به البنى الاجتماعية والأطر الثقافية في أفق تغييرها، ويتلقف الخيارات التي تتيحها فلسفة القانون والمعارف السوسيولوجية في ضوء أفهام بديلة عما تقدمه المرجعية التقليدية حول قيم العدالة والالتزام والحق والحرية...

فاختزلت، تبعاً لذلك، «شروط النهضة» في تأصيل المنتوج الغربي في المرجعية التراثية لمنحه شهادة الانتماء الثقافي وتسويغه في نظام قيمي مختلف؛ كما أن «شعلة» التجديد الفقهي التي انقشعت خلال النصف الثاني من القرن العشرين، لم يَقوَ وميضها على مقاومة الظلام الدامس في عقول تعودت على الاتباع والتواكل وليس على النقد والتساؤل، فكان مصيرها الانطواء على زوايا البحث النظري البحت حينا، والركون للتعميم والتعويم حيناً آخر، ولعله السبب الذي دفع سيد قطب، أحد أكبر منظري التيار الإسلامي، إلى رفض الفقه من أساسه ليؤكد بموقفه هذا حقيقة العزلة وواقع الاسقالة.

أما المشاريع الفكرية الكبرى ذات المناحي «النقدية» للتراث والأيديولوجيا و«التفكيكية» للعقل وسلطة الأثر في الثقافة الإسلامية، فإنها، على قلتها، ظلت اختصاصاً حصرياً على الدوائر النخبوية والأكاديمية الضيقة دون أدنى تأثير على العقلية «الشعبية» الخاضعة لسطوة الرواية والتقليد.

وبصدور كتاب «السنة النبوية بين أهل الحديث وأهل الفقه» للشيخ محمد الغزالي - خلال منتصف ثمانينيات القرن الماضي - لاحت بوادر «التجديد» من عقر المنظومة الإسلامية ذاتها، وهي بوادر، رغم محدودية آفاقها، فإنها ما فتئت أن خنقتها موجات القمع المناوئة المنبعثة من مجالس المقلدين، فتناثر بصيصها وتلاشى وهجها وأقبر طموحها تحت ركام خطابات التحذير والتهويل، فاتسعت دائرة الرفض والمنع لكل رأي اجتهادي يخالف المعهود ويحيد عن المألوف، كما أُرغم أنصار التجديد على الصمت، بل على الاستسلام والتراجع أمام هول رياح الأثر والتقليد، مما تجسد على مستوى مفردات قواميسهم ومنحى كتاباتهم، بل تطور الوضع في وقتنا الحالي إلى انتعاش فقه الخروج وازدهار الفتاوى الشاذة وشيوع خطب التفسيق والتكفير، حتى ضاقت منطقة الإباحة مقابل تمدد نطاق الإلزام، وصار التحريم قاعدة والتحليل استثناء، كما وجّه الفكر الديني جزءاً من مباحثه إلى القضايا الماورائية والتجريدية ومسائل السحر والشعوذة وخفايا القبور، فانتهى به المطاف إلى تناول غرائب الأحوال المرتبطة في غالبيتها بقضية المرأة، حتى صرنا نسمع عن فتوى إرضاع الكبير، وتحريم

جلـوس المـرأة عـلى الكـرسي، ومضاجعـة الـوداع، وتحريـم أكل حلـوى السمبوسـة...، لدرجـة صار معها الفقيـه العالـم، الحامـل للعلـم الشرعـي، موضوعـا للتهكـم والسخرية عـبر النكـت والأمثـال الشـعبية... ليعكـس بذلـك أفصح تعبـير عـن الحاجـة إلى طـرح السـؤال حـول «أزمـة العقـل الفقهـي»، لفحـص تجلياتهـا وتشـخيص أبعادهـا واقـتراح مسـالك تجاوزها.

ظل الفقه الإسلامي، طيلة عصور الانحطاط، حبيس قواعد مذهبية جامدة لم تُفسح له المجال للخروج من سجن القراءات النصوصية

وإيمانا منهـا بأهميـة الموضـوع في رصـد أعطـاب الثقافـة العربيـة، اختـارت مجلـة «ذوات» أن تجعلـه عنوانـاً لملفهـا الحـالي، تحـت عنـوان «أزمـة العقـل الفقهـي»، مقتفيـة أثـر ملفاتهـا السـابقة في إشراك باحثـين متخصصـين في علـوم الشريعـة والفكـر الإسـلامي، لتسـليط الضـوء عـلى جوانـب مـن إشـكاليته وتـدارس تمثلاتـه وانعكاسـاته.

يتضمـن الملـف مقـالاً للباحـث المـالي محمـد حسـين الأنصـاري بعنـوان «البحـث الفقهـي.. وأزمـة الإبـداع!» يركـز فيـه عـلى مـا سـماه «البحـث الإبداعـي» الـذي اعتـبره طريقـا لصناعـة «المجتهديـن في كافـة الفنـون»؛ كمـا يشـترط تأسـيس الإبـداع الفقهـي عـلى «الأرضيـة الشرعيـة»، وانطلاقـه مـن «الحقـل الفقهـي والأصـولي»، وإلا «كان شـيئا آخـر غـير الفقـه». ويخلـص الباحـث، مـن خـلال مقالـه، إلى حاجـة البحـث الإبداعـي في الحقـل الفقهـي إلى «تغيـير شـبه جـذري في مجالـه الفكـري، وجهـد شـامل مـن كافـة الأفـراد والمؤسسـات العلميـة، مـع تجديـد الدمـاء، وضـخ الأمـوال، وفتـح الآفـاق البحثيـة خاصـة في محافـل التدريـس، وتسـهيل العمـل للمراكـز البحثيـة الخاصـة والعامـة». كمـا يلفـت إلى أهميـة النظـر في «علـم الأصـول» كمدخـل للإبـداع الفقهـي، باعتبـاره «مـن أبـدع مـا أنتجـه العقـل الإسـلامي للنظـر المنهجـي في القضايـا الشرعيـة كافـة»، مـبرزاً أهميـة المعرفـة النظريـة لهـذا العلـم في تحفـيز الإبـداع، وتكويـن بنيـة العقـل المعـرفي.

ويتطـرق الباحـث الجزائـري محمـد الشريـف الطاهـر في مقالـه الموسـوم بــ «القـراءات الإبسـتيمولوجية لأزمـة العقـل الفقهـي: الجابـري وحـاج حمـد أنموذجـين» إلى طبيعـة العقـل الـذي يمـارس فهمـا للنصـوص الأصليـة (الكتـاب والسـنة)، سـواء عـلى مسـتوى الفهـم كمـا هـو الحـال في فهـم النـص القـرآني، أو عـلى مسـتوى إخـراج الأحاديث وفهمهـا، أو عـلى مسـتوى إنتـاج العلـوم والمعـارف الإسـلامية، لأن العقـل العـربي، في تناولـه للنـص، لـم يكـن «خاليـا مـن أيـة مسـبقات فكريـة تُـؤطـر عمليـة فهمـه للنصـوص الأصليـة»، بـل كان مـزوداً «بحمولـة فكريـة» تسـتبطن «بـذور الأزمـة الـتي تسـتشري في العقـل الفقهـي». فأزمـة الفقـه، كمـا يقـول، تتعلـق «بالـذات الـتي تمـارس فهمـاً لنصـوص القـرآن الكريـم، وفي الآن نفسـه قامـت بتدويـن الحديـث ونسـبته إلى الرسـول صـلى اللـه عليـه وآلـه»، مـن هنـا، يضيـف الباحـث «تـبرز ضرورة مراجعـة العقـل» وليـس فقـط «تطبيقـات الأحـكام». كمـا أوضـح أن أزمـة العقـل الفقهـي تتمثـل، مـن خـلال أطروحـتي الجابـري وحـاج حمـد، في دخـول عنـاصر تتحكـم فيـه، وتُناقـض المصـدر الأول في التشريـع، وهـو القـرآن الكريـم، مضيفـاً أن «هـذه العنـاصر لهـا مـن السـلطة مـا يمكـن أن تتصـف بالبراديغـم، لمـا لهـا مـن مقـدرة عـلى توجيـه العقـل في فهـم مدلـول القـرآن الكريـم».

وجّه الفكر الديني جزءاً من مباحثه إلى القضايا الماورائية والتجريدية، فانتهى به المطاف إلى تناول غرائب الأحوال المرتبطة في غالبيتها بقضية المرأة

وينطلق الباحث المغربي توفيق فائزي في مقاله المعنون بـ «مصير الفقه الإسلامي في ضوء إشكالية العلاقة بين الإيمان والأفعال» من فحص علاقة الإيمان بالأفعال التي انشطر الفقه في تحديدها إلى رأيين؛ الأول «جعل الإيمان ذا قيمة مطلقة»، والثاني ألصق به «أفعالا لتصير جزءا منه»، حيث يذكر الباحث أن الفقه الإسلامي اختص «باستكمال تحديد الأفعال التي رسمتها مصادر التشريع الأولى، وهي القرآن والسنة»، وبما أن «الأفعال محددة ضمن الدين، فإن إشكالا سيواجه الفقهاء خاصّاً بعلاقة تلك الأفعال بالإيمان»، غير أن المشكل لا يقتصر على «اتساع دائرة تحديد الأفعال في الفقه الإسلامي (وهي أفعال تنتمي إلى أزمنة مختلفة)، بل في فتح الباب واسعا على تأويلات تجعل الكثير من الأفعال المحددة ترتقي إلى مقام الإيمان»، وبالتالي «تكتسب قيمة إلزامية كإلزاميته». كما يطرح الباحث، من جهة أخرى، إشكالات معرفية عبر التساؤل حول مصير الفقه أمام تحديات التشريع الحديث ومنافسته له مع أنه «الأنسب لنمط العيش الذي نحياه».

تتعلق أزمة الفقه بالذات التي تمارس فهماً لنصوص القرآن الكريم، وفي الآن نفسه قامت بتدوين الحديث ونسبته إلى الرسول صلى اللّه عليه وآله

أما الباحث العماني بدر العبري، فيستهل مقاله المعنون بـ «نقد العقل الفقهي: الشريعة أنموذجا» بعرض التمايزات الفاصلة بين مفردات النص والشريعة والفقه، معلنا أن النص يشكل «دائرة مغلقة في الأصل على القرآن والتطبيق العملي للنص»، لكنه ما فتئ أن توسع «إلى الرواية، ثم ازداد إلى القياس والسلف وشبهه، وهنا حدث التضاد»؛ أي إنه بعد أن «كان مغلقا أصبح مفتوحا تحت التأثير السياسي والمذهبي»، كما أصبح «أبعد عن الواقع عجزا في الإنزال والملاءمة». ويبرر الباحث اختياره لنموذج «الشريعة» في معالجة الموضوع، بما أثير حوله من كلام «في ظل ظهور التيارات الإسلامية، وصراعها مع التيارات الليبرالية والعلمانية»، مؤكداً أنه باستقراء الشريعة في القرآن نجدها تدور وفق ثلاث دوائر رئيسة؛ الأولى موجودة في جميع الأمم والنحل، مثل «الصلاة والصيام والحج»، والثانية «هي الدائرة المفصلة نوعا ما لبعض الأحكام كالمواريث وبعض أحكام الأسرة كالطلاق، وبعض الحدود ونحوها»، وأخيراً الدائرة الثالثة التي تشمل أحكاما مجملة مثل القسط، والعدل، والشهادة لله تعالى، حيث ترك «مجال تفصيلها للعقل والتداخل الحضاري».

وفي حوار الملف، تستضيف المجلة الباحث التونسي جمال الدين بن عبد الجليل، الذي يوضح أن أزمة العقل الفقهي ترتبط بالمنهج الذي يحكمه، وبالتالي يدعو إلى تناول الموضوع في «مستويين اثنين يتمظهر من خلالهما ولا ينفك عنهما؛ الأول هو مستوى القواعد الأصولية، ويتعلق المستوى الثاني بالعملية الاستنباطية نفسها المتعلقة بالحكم الجزئي على وجه التفصيل»، كما يتحدث عن دور السياسة في أزمة العقل الفقهي، بصفتها «عاملا ملازما مؤثرا سلبا وإيجابا منذ المراحل الأولى لنشوء الخطاب الفقهي، وكذلك الشأن مبدئيا بالنسبة إلى السياق التاريخي المعاصر»، كما يتوقف عند أهمية الاستعانة «بمناهج العلوم الحديثة في مجال الألسنيات وفلسفة اللغة والحق والهرمينوطيقا ونظريات تحليل الخطاب بهدف تحقيق التجديد الاجتهادي المنشود»، ويشدد في هذا الصدد، على أهمية تأسيس فلسفة الحق بمعناها الحديث في السياق التشريعي الفقهي الإسلامي، ويعتبرها «ضرورة حيوية يمكن أن تشكل أرضية مساعدة لتحقيق التجديد الاجتهادي ضمن أفق جديد».



المؤتمر السنوي الثالث
2015

" الديــن والشرعيّــة والعنــف "

عمّان - الأردن
4 - 5 سبتمبر 2015

لمن يرغب حضور المؤتمر يرجى زيارة الموقع الألكتروني الخاص بالمؤتمر

http://mominoun.com/seminaire/blog_single.php

ملاحظة:

- يتحمل المشارك نفقات تذكرة السفر والتأشيرة، والمواصلات، والفندق، مع الاستفادة من وجبات الغذاء أثناء المؤتمر.
- تتكفل المؤسسة بإرسال دعوة رسمية لاحتياجات التأشيرة إن لزم الأمر.

للاستفسار والحصول على المزيد من المعلومات، يرجى التواصل على العنوان الإلكتروني التالي: *annualconfrence@mominoun.com*



بقلم : محمد بن حسين الأنصاري

باحث مالي في الدراسات الشرعية





البحث الفقهي... وأزمة الإبداع!

إن الإبداع الفقهي لا بد أن يتأسس على الأرضية الشرعية، وينطلق من الحقل الفقهي والأصولي، فذلك إطاره الكلي، ومتى خرج الإبداع عن تلك المظلة كان شيئا آخر غير الفقه؛ فكل علم له موضوعاته، ومناهجه، ونظرياته، ولغته التي يمتاز بها، والإبداع الفقهي ليس بالضرورة أن يكون خلقا بلا مثال سابق – كما قد يتبادر للذهن– بل قد نبدع في ظل التعامل مع القديم بإعادة تركيبه، أو تطوير أدواته، وصياغة محتواه وفق العصر، أو فرز مضامينه وأفكاره، وربما تجاوزه بالكلية (بذات الأصول التي أنتجته) إن فقد قيمته العلمية وفات زمنه، ومجالات الإبداع في علومنا الشرعية متعددة في الفقه وغيره.



صدر الدراسة: بين البحث والاجتهاد

يَتَوَلّدُ الإبداع الفقهي من الشعور بالقيمة الذاتية، وتَخلّص الفقيه من عقدة النقص، واكتساب الثقة التامة للحصول على ناصية الاجتهاد أو مقاربته، وذلك بإرادة السعي لبذل أسبابه وطول الممارسة والتنقيب؛ فالبحث الإبداعي طريق نحو صناعة المجتهدين في كافة الفنون، وفتح الآفاق لهم دون التقييد والوصاية، والبيئة التعليمية لها دور فاعل في تكوين ذلك عند الباحث سلبا أو إيجابا، وقبل ذلك كله توفيق الباري سبحانه وتعالى.

إن الذين يحذرون من ضعف البحث العلمي وهشاشة ما يكتب فيه، عليهم أن يعودوا ابتداء إلى نظرية الاجتهاد عامة في ميادين العلم، ويسهموا في نموها وفتح آفاقها؛ فإلغاء منطق الاجتهاد، مع مبدأ الاعتبار الكلي بالمعايير العقلية والنقلية: يعني انتهاء حركة الإنسان الفكرية والقضاء عليها؛ لأن ذلك معناه لا جديد سيقع

مـن إنشـاء الباحـث، ولا قديـم يُطـور منـه! مـا يـؤدي تدريجيّـا للشـلل التـام، والمـوت المحقـق للتأمـل الإنسـاني!

فإغـلاق بـاب الاجتهـاد والتضييـق عليـه عمليًّـا، لـم يؤثّـر عـلى العقـل البحـثي فحسـب، بـل أثّـر سـلبًا عـلى العلـم ذاتـه، وأجهـز عـلى قيمـة الفحـص فيمـا مـضى مـن الـتراث، وفيمـا نـزل في الواقـع المعـاصر؛ فـأنّى لذهـن مُسـوَّر بسـوارَيِ التقليـد والجمـود أن يُحـرر مـا يَبـني مسـتقبلا، ويشـحذ الفكـر بالمعرفـة الفاعلـة، فمـن يسـأل عـن ضعـف البحـث العلمـي؛ عليـه أن يسـأل أولا عـن عقـل الإنسـان واجتهـاده ودور ذلـك في تشـكيل الوعـي.

> لم يؤثر إغلاق باب الاجتهاد والتضييق عليه عمليًا، على العقل البحثي فحسب، بل أثّر سلبًا على العلم ذاته، وأجهز على قيمة الفحص فيما مضى من التراث

البحث الفقهي وأزمة الإبداع: المفهوم والإطار

سـأتجاوز الحديـث عـن التقنيـات والقوالـب الجاهـزة التي يسـير عليهـا الباحـث لترتيـب دراسـته كالأبـواب والفصـول؛ لتجنـب التكـرار وسـهولة الشـأن في ذلـك، كمـا أن المبالغـة في هـذه الشـكليات كثـيرا مـا يصرفنـا عـن المضمـون، والتعمـق في دراسـة المناهـج والأصـول المبدعـة للفكـر والموجهـة لـه، والـتي تقـوم بحسـن الاسـتدلال، والبنـاء النقـدي، وتحليـل المحتـوى.

البحـث الفقهـي: بنـاء نسـقي/ منظـم يقـوم عـلى أسـس شرعيـة، ومبـادئ عقليـة لمدارسـة الآراء الشـخصية في المسـائل الاجتهاديـة، والنظـر في تكييـف الأحـداث النازلـة، والـرؤى الاسـتشرافية للمسـتقبل. ومـن أهـم مـا يتكـوّن منـه هـذا المفهـوم منطـق الاحتجـاج، ونظريـة الاجتهـاد، وعمـق النظـر والبصـيرة لمجـاوزة عقبـات الواقـع إلى عمـارة الحـاضر، وتشـييد الـصرح المعـرفي لرؤيـة أدق للمسـتقبل، وبذلـك يقـترب البحـث الفقهـي مـن الواقـع، ولا يتيـه في المسـتقبل، ويتسـم ببعـض الإبـداع والموضوعيـة، ولا يكـون قـولا مكـررا أو تسـويدا للـورق فحسـب. ولعـل هـذا المفهـوم للبحـث الفقهـي يُقـرِّب المـراد، فيغـني عـن ملاحقـة المعـاني الاصطلاحيـة للبحـث[١].

إن الدلالـة اللفظيـة لمفـردة «البحـث» تشـير ضمنـا للإبـداع والاجتهـاد، مـا يعمّـق هـذا المعـنى؛ فالبحـث: يـدل عـلى إثـارة الـشيء[٢]، وطلبـه والتفتيـش عنـه[٣]، وإثـارة الـشيء تعـني تَفـرَّغَ لـه، وعَـزَم عليـه[٤]، وهـذه معـان محفـزة للتفكـير والذهـن، وتنفـر مـن أسر البصـيرة واغتيالهـا، وبعـض المعاجـم المتأخـرة تلامـس أكـثر هـذا المعـنى حـين تقـول: البحـث: بـذل الجهـد في موضـوع مـا، وجمـع المسـائل الـتي تتصـل بـه[٥]، وهـذا يدنيـه مـن الاجتهـاد أكـثر، فالبحـث كمفهـوم كلي متعـال عـن المسـايرة العاطفيـة دون منطـق برهـاني، فهـو ينتمـي لعـدة مفاهيـم للهـوى الشـخصي كالإتقـان والإحسـان، وتطلـب الحقيقـة بحججهـا، وبـذل الطاقـة الفكريـة، والاسـتقصاء والفحـص ونحوهـا، كل ذلـك رغبـة في الإضافـة العلميـة والابتـكار، وتقويـم المعالجـات الخاطئـة للواقـع، فهـو ليـس

١- لمراجعة مفهوم البحث عموما، والبحث الفقهي خصوصا، انظر: البحث الفقهي، إسماعيل عبد العال (ص: ١٠)، وكتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الفقهية، عبد الوهاب أبو سليمان (٢٥/١)، وتأصيل بحث المسائل الفقهية، خالد السعيد (ص: ٢٢)، ومناهج البحث في العلوم الدينية، أحد فرامرز قراملكي (ص: ٤٠)
٢- مقاييس اللغة لابن فارس (بحث).
٣- انظر: الصحاح للجوهري (بحث)، ولسان العرب (بحث).
٤- انظر: تاج العروس للزبيدي (أثر).
٥- المعجم الوسيط (بحث).



أمرا هينا ولا عصيًّا، وبقدر دعمه ورعايته وصناعته، تبدع الأمم والمجتمعات وتهيمن بالوعي والعلم.

وعليه، فالبحث الفقهي لا خيار له، إن أراد النهوض بنفسه، والقيام بما يجب عليه نحو المجتمع من الوعي بتلك المفاهيم الكلية، مستنيراً بما لديه منها كإعلاء قيمة الاجتهاد الشرعي، فتحقيقه يعني السير نحو الإبداع؛ إذ هو: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط[٦]، وذلك البذل (متى كان حقيقيا) لا يقف دون إظهار الجديد؛ فالعمل بالاجتهاد (بحثا وتعليما) كفيل ببعض الإصلاح المنشود، ثم إن الوصول للمعنى الشرعي لأي حكم نازل يستدعي عملا عقليا مُجهدا، بشرط أن يكون بوعي واستقلال، ولا يعني ذلك إهمال التجارب السابقة أو اللاحقة، وعدم الاهتداء بآراء الفقهاء، أو الاستعانة بذوي الخبرة من أرباب العلوم الأخرى عند الحاجة.

إن الإبداع الفقهي لا بد أن يتأسس على الأرضية الشرعية، وينطلق من الحقل الفقهي والأصولي، فذلك إطاره الكلي، ومتى خرج الإبداع عن تلك المظلة كان شيئا آخر غير الفقه، فكل علم له موضوعاته، ومناهجه، ونظرياته، ولغته التي يمتاز بها، والإبداع الفقهي ليس بالضرورة أن يكون خلقا بلا مثال سابق - كما قد يتبادر للذهن - بل قد نبدع في ظل التعامل مع القديم بإعادة تركيبه، أو تطوير أدواته، وصياغة محتواه وفق العصر، أو فرز مضامينه وأفكاره، وربما تجاوزه بالكلية (بذات الأصول التي أنتجته)، إن فقد قيمته العلمية وفات زمنه، ومجالات الإبداع في علومنا الشرعية متعددة في الفقه وغيره[٧].

وأما موضوع الأزمة التي تهدد كافة العلوم في المجتمع الإسلامي ككل، والمجتمع العربي خاصة، فهي أزمات كثيرة ومتشعبة المصادر تمنع الباحث عن تحقيق الإبداع أو مقاربته، وسأكتفي بالإشارة لأهم أصول تلك الأزمات في النقاط التالية:

أزمة التكوين البحثي، وتتمثل في شخص (الباحث) والوهن الشديد بأدوات البحث، ومناهجه، وطرقه، ويتفرع عن ذلك أزمات متعددة: كضعف المضمون والمحتوى، وعدم الواقعية والاستثمار للقدرات، لذلك تجد الباحث الفقهي كثيرا ما يستنجد بالماضي ويستدعي التراث دون أية إضافة؛ كأنه بذلك يُخلي مسؤوليته أمام النقد والملاحظة!

> إن الإبداع الفقهي لا بد أن يتأسس على الأرضية الشرعية، وينطلق من الحقل الفقهي والأصولي

أزمة القراءات القاصرة في الوسط الشرعي؛ فالبحث الفقهي في البيئة الشرعية غالبا ما يكون محكوما بمفاهيم سائدة غير محررة، تراكمت عبر التاريخ بامتداده الزماني والمكاني، وهي تؤطر العقل بما لا يتناسب مع منطق البحث وفلسفته، وكثيرا ما تنتقل هذه المفاهيم – الظرفية بتاريخها وسياقها - من خلال: الشيخ المعلم، والداعية المربي، ورفقاء التخصص، وتتكثف مع عدم الفحص والمراجعة للإرث التاريخي عموما! والعبء الأكبر بلا شك يقع على أرباب التراث من العلماء وغيرهم في معالجة تلك الأزمات، أو التقليل منها، أو تعميقها وحسن التبرير لها!

٦- البحر المحيط للزركشي (١٩٧/٦)
٧- انظر: منهج البحث في الفقه الإسلامي، عبد الوهاب أبو سليمان (ص: ١٠٦)، وإشكاليات الفكر العربي المعاصر للجابري (ص: ٥٣)، والإبداع العلمي، أحمد القرني (ص: ١٦)



أزمة الضمير المتبلّد في الفضاء العام، إنْ سلم البحث الفقهي الإبداعي من تلك الأزمات والأسيجة، اصطدم بسد منيع غالبا ما يكون مستعصيا على العلاج؛ لقوة مصدره وهيمنته في الحياة، ومن ذلك قلة الدعم من الحكومات وصانعي القرار، وضعف المؤسسات التعليمية بكافة أصنافها، وعدم الوعي من المجتمع بأهمية البحث والباحثين، فالحكومات تعطي باستحياء فتات موائدها، وما فضل من لهوها على المعرفة والبحث، والمؤسسات العلمية والبحثية تتسوَّل ما تُقتِّر به عليها، إضافة إلى ما يخصها من أزمات عميقة داخلية كأنظمة مهترئة، ومقررات ضعيفة لا تخدم المعرفة ولا تبني باحثا!

وصفوة القول: إن البحث الإبداعي في الحقل الفقهي لينهض ويفرض هيمنته بحاجة لتغيير شبه جذري في مجاله الفكري، وجهد شامل من كافة الأفراد والمؤسسات العلمية، مع تجديد الدماء، وضخ الأموال، وفتح الآفاق البحثية خاصة في محافل التدريس، وتسهيل العمل للمراكز البحثية الخاصة والعامة، فربما نسدّ بذلك بعض الخلل.

وفي هذا السياق الإصلاحي للبحث الشرعي: أطرح الفكرة التالية باختصار (للتطوير والمدارسة) في تلمس العلاج، ومحاولة تقريبه للمختصين في ميدان العلوم الشرعية (الفقه الإسلامي أنموذجا)؛ فالفقه من أهم العلوم الشرعية التي يجب العناية بها، ومداومة تجديدها وفلسفتها؛ وإبراز أنساقها ونظمها؛ وذلك لتعلقه بالحاضر والمستقبل، وسلوك الناس عموما؛ فالفقه علم مليء بالروح والحياة، ولهذا ما كان (مرتبطا فيه بالواقع) من الجناية عليه جلبه من التاريخ إلى سياق زمني واجتماعي غير الذي كتب فيه، وإلا كان البحث فيه بلا معنى!

إن من أهم ما يعنيه العمق البحثي: بيان الحقيقة، والوعي بمجالها ومنهجيتها وتحليلها، والقدرة على فهم سياقها الزماني والمكاني وتطورها التاريخي، ثم ما ينتج عن ذلك من امتلاك الباحث للتأويل والمعنى، وإبداع الفكر، والملكة في البناء والفرز، ونظرية الاجتهاد الشرعي كفيلة بترسيخ بعض ذلك العمق، متى كان منطق البحث فيها سيِّدا وإماما.

منطق البحث: سلطة الأفكار!

البحث العلمي عملية استكشافية، ورحلة تأملية لبناء المعرفة؛ لذلك تقل قيمته غالبا حين لا يكون التعامل معه بمنهج الأفكار العقلي الذي يُعلي شأن الأحكام والمضامين عن الذوات والانتماءات؛ إذ بغير ذلك لا يكون للاجتهاد موضع فيه، إلا إذا تعلق دون حياء بالمعايير العلمية الحاكمة في القبول والرد. فتَمَرْكُز البحث حول فلسفة الأحكام وسننها، وسلطة المعنى، يحيل الباحث لمنطقة أخرى غير المنطقة التي غالبا ما يدور فيها؛ فالعقل البحثي حين يرتبط في حركته بالأسماء والشخوص، وظاهرة التقليد الأعمى دون الاتباع الواعي يفقد بريقه الفكري، ومنطقه العلمي، ويغيب عنه الإبداع، وعمق الفهم والاجتهاد، وعدم الملاحظة لشبكة المفاهيم والأفكار وتطورهما، وفحص الدلائل وترتيبها، وسياقات الخطاب! والإبداع يتحقق بالتسليم بحاكمية منطق البحث الذي يَعني ابتداء فتح المجال الفقهي (دون وجل وخوف) للإنشاء والنقد، ومقارعة الحجج، وتبني الآراء بلا مصادرة أو ترهيب، وبذلك تكون السيادة لذات المضامين الفقهية وقواعدها المعيارية، وليس بحشد الأسماء، والمشاحَّة اللفظية، ورصف الأقوال احتجاجا بها دون الوعي بسياقها وحجتها؛ فالحق

لا يُعرف بالأسماء، كما قال ابن المبارك: «دعوا عند الحِجَاج تسمية الرجال»[٨]، وعليه فالسلطة في مجال البحث للفكرة ومعيارها، والمعرفة بسياقها الظرفي، قبل تبنيها وتفعيلها في الواقع، والوعي بكل ذلك يجعل للاجتهاد آفاقا واسعة.

٨- مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه (٤٨٤٧/٩)

آفاق الاجتهاد: سيادة المعايير

قال المولى سبحانه وتعالى في كتابه الحكيم: {وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ} [الأنعام: ١١٩]، فكل ما لم يفصّله بقطعي الدلالة فهو في نطاق الاجتهاد الشرعي، وقال: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ} [الحشر: ٢]، والشأن كذلك في الأمر بتدبر القرآن، والاستنباط منه، فهذه جهة واسعة لفتح مجال الاجتهاد تتعلق بأصل الإثبات، فالمأذون فيه والمختلف فيه (اعتبارا) أكثر في الفقه مما اتفق عليه، وثمة جهة أخرى أوسع من تلك، وهي تتعلق بالتنزيل والتأويل، فالاجتهاد في الفهم وتكييف الحكم وربطه بالواقع يمتد أحيانا لبعض حالات الدليل القطعي، وذلك مقتضى الاستثناء في قوله: {إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ}، فالعقل ممثلا في الاجتهاد يدلنا على حجم الضرر، وتقدير الحاجة. إضافة إلى أن ما تؤكده الأصول الشرعية من ضرورة الاجتهاد؛ يتسق مع فطرة الإنسان في التخلص من الأزمة، وبذل الوسع في إيجاد المخرج.

> يتسم الاجتهاد الواعي بالشمول في البحث عن دقة الفهم، واعتبار مناهج النظر، للاستعانة بكل ما له صلة نظريا بالحكم لتصوره واكتشافه

وعليه، فإن للاجتهاد آفاقا تتجاوز حدود الزمان والمكان، لأنه يتأسس من نص مقدس لا متناهي، بخلاف الآراء الشخصية التي يعتريها ضعف الإنسان وسوء فقهه، فالاجتهاد الواعي يتسم بالشمول في البحث عن دقة الفهم، واعتبار مناهج النظر، للاستعانة بكل ما له صلة نظريا بالحكم لتصوره واكتشافه، كما أن الاجتهاد يسمو على الذات للتخلص من عاطفة النفس وانطباعها، ورغبات الآخرين، فهو يتعالى على ذلك كله إلى ساحة البرهان والدليل، فقيمته وحيويته تتصل بالنص المقدس، والفطرة الإنسانية، فهما المؤسسان له، والداعيان لتفعيله للانسجام بين النص والواقع؛ لضمان البقاء في بناء الحياة البشرية، وفق المظلة الشرعية؛ نظرا لقيمها القطعية السامية، والحاكمة على الوجود، من هنا اكتسب مجال العمل الاجتهادي الأفق الأرحب، فمنطقه السامي لا يخضع لغير المعايير الكلية والقيم المطلقة.

إنّ الاجتهاد المؤصّل يعني الفاعلية مع القديم بالنقد والتحرير، والاتصال مع الجديد - لا دفعه بالصدر - بمضمونه بعد تكييفه وتحقيق مناطه، والاجتهاد يعني تحرر العقل من قيود التبعية في أمر فرعي يتعلق ابتداء بالزمان والمكان، ويعني الثورة على كل ما لم يكن منطقيًّا أو معللا يؤيده الدليل والبرهان، ويعني أن لا تقليد بلا اضطرار، ولا جمود على الآراء بلا استفسار، ويعني أن لا وجود لفكر مستعل على البحث والنقاش؛ وعليه فإن الاجتهاد طريق مُعبّد ليس حِكرا على فئة من الجامدين المقلدين ليغلقوه متى شاؤوا، وليس جبلا شامخا وعِرًا لا يمكن الوصول إلى قامته كما يُصوّرون! فبذل الوسع من الممكن المطاق، فأدواته ليست معجزة خارقة، ولا تحقيقه كرامة مستعصية على غير وليّ متبتل، أو خرافي مدّع، وهو لا يعني - كما يُزعم - طيشا عقليًّا فيُغلق، ولا تحررا عائما بلا ضابط فيُمنع[٩]!

محك النظر: سؤال المنهج

البحث العلمي ميدان لامتحان القدرات الذهنية، ومدى الاستيعاب للأدوات النظرية؛ لأنه يخلع عنك رداء الهوامش الفرعية، ويدعك في عزلة مباشرة مع النص

٩- انظر: تكوين الذهنية العلمية – دراسة نقدية لمسالك التلقي في العلوم الشرعية، محمد حسين الأنصاري (ص: ١٢٨)



والمادة، فإذا كنت لا تعي المنهج الناظم للمعرفة، بِتَّ تائها بلا قائد نظري، وكلما تكاثرت الأقوال وتضاربت الآراء ازددت في التيه، من هنا لا سبيل للإبداع في البحث الفقهي دون الاهتمام وإعادة الصدارة للعلم المؤهّل لذلك، وهو علم «أصول الفقه»، فهو من أبدع ما أنتجه العقل الإسلامي للنظر المنهجي في القضايا الشرعية كافة، وهو مسؤول كذلك عن معالجة الأزمة في الأسس وضبطها، فـ«أصول الفقه» إضافة الأصول فيها إلى الفقه (بمعناه الاصطلاحي) ليس من قبيل الاختصاص، بل للتشريف لمقام الفقه، أو لمنزلة الفهم الشرعي عموما، فهو في حقيقته وواقعه «أصول التشريع»، وللأصوليين عبارات في كل ذلك، فـ«إضافة الأصول إلى الشرع أعم فائدة وأكثر تعظيما للأصول[10]»، وهو العلم «الذي يقضي ولا يقضى عليه» كما قال ابن دقيق العيد[11]، ولا يكون قاضيا له السلطة المطلقة إلا إذا كان أصولا للتشريع كافة، فهو «رئيس العلوم الشرعية على التحقيق»[12].

إن المعرفة النظرية لعلم الأصول لا تُغني شيئا، إذا لم تكن فاعلة في ميدان البحث، ومحفزة للإبداع، وتكوين بنية العقل المعرفي، وذلك يَعني أن يكون المنهج الأصولي حاضرا في الواقع ومهيمنا على ما سواه، وهذا مقتضى الاجتهاد، وليس ذلك انقلابا على التشريع النصي، أو تهميشا لسلطة السلف؛ إذ كيف يكون ذلك كذلك، وهو لسان الشريعة، ومنهجها صاحب القول الفصل فيها، فهو خارطة كلية للذهن يزن بها الأقوال والآراء كيفما كان مصدرها أو زمنها.

وعليه، فالأصول الشرعية في سياق (الاجتهاد والبحث) لا تعلمنا التقهقر، أو الانصياع بلا وعي، ولكنها تصوغ فكرنا الاجتهادي نحو علاقة تكاملية بين النص والحياة، والأصالة والتحديث، والثبات والتحول، فليس الأصول علما محنطا، ومَعْلَما تراثيا خاملا ندرسه لكي نفهم كلام السابقين فحسب، ولكنه منهج عقلي سابق لزمانه، ليصوغ فكر الباحث الشرعي (في كافة علوم الشريعة) والمجتهد نحو المستقبل، وذلك لا يمكن بغير الوحي المقدس (كتابا وسنة بأساليب العرب)، وهذا لب الأصول، وأما الآراء التي تتسم بمحدودية الزمان والمكان، فليست من الأصول في شيء حتى يقاس عليها! يقول ابن عبد البر - في سياق النقد لبعض المتفقهة الذين استكثروا من استظهار الفروع والقياس عليها مع إهمال الأدلة – «يقيسون على ما حفظوا من تلك المسائل ويفرضون الأحكام فيها، ويستدلون منها، ويتركون طريق الاستدلال من حيث استدل الأئمة وعلماء الأمة، فجعلوا ما يحتاج أن يستدل عليه دليلا على غيره، ولو علموا أصول الدين، وطرق الأحكام، وحفظوا السنن كان ذلك قوة لهم على ما ينزل بهم، ولكنهم جهلوا ذلك فعادوه، وعادوا صاحبه»[13].

العمل بنظرية السياق لكل خطاب نقدي يوجب الاتزان في الموقف من الأطروحات العلمية سواء، كانت صادرة من المتقدمين أو المتأخرين

والبحث الإبداعي خاصة (في مجال الحياة)، لا بد أن يتشكّل فيه «العقل الفقهي» ويُصاغ بالمنطق الاستدلالي والمنهجي، حتى يكون الباحث مواليا للمبادئ والقيم، ويمكنه النقد والبناء، فأصول الشريعة المحكمة لا تتنكر لمطالب الحياة، والمراعاة التامة لتلك الأصول لن تُخرج

١٠- كشف الأسرار سرح أصول النردوي للبخاري الحنفي (١٩/١)

١١- انظر: مقدمة البحر المحيط للزركيسئ (٨/١)

١٢- التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح لابن عاشور (ص: ٥)

١٣- جامع بيان العلم وفضله (١١٣٦/٢)



الباحث غالبا من دائرة الظني والمعتبر به، فعلم الأصول كأدلته (الشرعية) ودلالاتها، ومقاصد الشريعة وأدواتها العقلية، كل ذلك مرسوم من قِبل أولئك الأئمة الذين يُخشى الاستهانة بهم، وعدم السير على نهجهم، لكن ثمة فرق شاسع بين الأخذ بالأصل/ المنهج المطلق الذي يتّبِعه الإمام، وربما اجتهد بمقتضاه فأصابه مرات، والأخذ بمطلق رأيه دون محاكمته لسياقات الواقع والدليل.

لغة السياقات: حيازة المعنى

المراد بالسياقات هنا: سياق اللفظ، وسياق التاريخ، وسياق الحاضر؛ فلكل سياق لغته وهويته الذاتية التي يتوجب مراعاتها؛ لكمال الوعي والاستيعاب لذلك الخطاب، وإلا كان الفاقد لهذه المعرفة السياقية كمثل رجل أعمى يخاطبه رفيقه المبصر بجمال صور الطبيعة والكون، فهل سيدرك الأعمى ذلك

الجمـال؟!

إن البحـث الفقهـي لا يخضـع لمعايـير الحقيقـة والإثبـات فحسـب، كالدلائـل الشرعية والبراهـين العقليـة، بـل إن لمـا يتعلـق بظـروف إنتـاج الخطـاب، والحالـة الاجتماعيـة الـتي نشـأ فيهـا دوراً بـارزاً في الفهـم والتنزيـل، وعلـم الفقـه خاصـة مـن أكـثر العلـوم الشرعيـة قربـا للواقـع، والتصاقـا بحـال النـاس؛ لهـذا فـإن لغـة السـياقات لا بـد أن تكـون حـاضرة أكـثر في مجـال البحـث الفقهـي، ومفـردة اللغـة هنـا لا أعـني بهـا فقـط آلـة التعبـير والتواصـل، بـل مـا هـو أعمـق مـن ذلـك وأشـمل؛ فهـي منهـج معـرفي متكامـل لفهـم الحيـاة والخطـاب.

ومبـدأ الاعتبـار لسـياقات النصـوص في البحـث الشرعـي هـو الـذي يمـد أصـول الفقـه بالـروح والتطويـر؛ فمجمـل مـا يسـمى بـ»الأدلـة المختلـف فيهـا»/ قرائـن التنزيـل والترجيح

كالاستحسان وعمل أهل المدينة والعرف ونحوها = ما هي إلا نتاج ظاهر لاجتهاد الفقيه في ربط النص بتلك السياقات؛ فالعودة للفروع فحسب – كما هو الغالب - إعلان لوفاة هذا العلم، وعزلة صارخة لوأد هذه السياقات مع أهميتها، فـ«السياق مبين للمجملات، مرجح لبعض المحتملات، مؤكد للواضحات» كما قال ابن دقيق العيد[١٤].

والفقه الإسلامي علم سياقي واجتماعي، بقدر ما يتسع المجتمع ويتطور، يتمدد في نسق تصاعدي، وكلما كانت البيئة أكثر تنوعا كان الفقه فيها أكثر ثراء ويسرا، وأبعد عن التضييق والحرج، وحواضر الإسلام كبغداد والكوفة والبصرة والحجاز ومقارنتها بغيرها خير مثال على ذلك؛ لهذا فإن من الجناية على الفقه تنميطه ونزع الروح الاجتماعية عنه، فالفقهاء الذين يحملون الفروع الفقهية ولا يراعون ظروفها التي ولدت فيها، يخطئون من جهتين على الفقه وحامليه، كما أشار لبعض ذلك ابن عبد البر[١٥]:

من جهة ضعف الإدراك لكامل الصور والعلل التي كانت وراء تلك الفروع الفقهية في سياقها التاريخي! ومن جهة قلة الوعي بالسياق الحاضر الذي جُلبت إليه الفروع، وهي لم تتوافق مع معطياته وظروفه!

والتفريق بين هذه السياقات من الأهمية بمكان، وكذلك مزيد العناية بمقامات الخطاب الفقهي؛ فما كان صادرا للإفتاء بخلاف ما كان صادرا للمدارسة والجدل، وما كان موجها لفتوى الفرد يختلف عن الفتوى للجماعة، كما تختلف حالة السلم أو الحرب، وحالة الثراء أو العوز.. وحالة المؤلف ومزاجه النفسي والعقلي.. إلى حالات أخرى متعددة تأثر بها التدوين الفقهي في تاريخنا الغابر، فتكديس ذلك كله في بحث فقهي دون مراعاة للسياقات والمقامات خطأ فادح، وهو للتشويه الفقهي أقرب منه للبحث الفقهي!

فالسياق نظرية متكاملة لا تُختزل في اللفظ فقط، ومراعاتها بكامل جوانبها ينقل الباحث من متسوِّل للمعنى لدى الآخرين إلى مستحوذ عليه ومالك له، ومتحكم بزمامه له القدرة التامة على توظيفه وتطويره أو مجاوزته، فمن ملك الآلة الممثلَة في المنهج المعرفي الذي يتصدره أصول الفقه بكامل مكوناته، مراعيا الأدوات النظرية الأخرى كالسياقات ونحوها؛ نال السلطة المعنوية، وكان جديرا بالاجتهاد والتأويل لأي خطاب متى أراد ذلك، وبذلك يقترب الباحث الفقهي من حيز الإبداع، والمشاركة في إنتاج المعرفة بدلا من استهلاكها فحسب.

عجز الدراسة: نقد الموروث الفقهي

المأمول من الدراسات الجادة، السعي في محاولة القرب من حل أزمات الواقع، وتجنب الحشو التاريخي، وإحياء الخلافات الشخصية، وعدم التضييق للخلاف العلمي؛ لتحوِّل التنوع إلى ثراء، والهدم إلى بناء، وكذلك الشأن في بعض ما يسمى بدراسات «نقد التراث»، فليس كل ناقد ناقم، والعمل بنظرية السياق لكل خطاب نقدي يوجب الاتزان في الموقف من الأطروحات العلمية سواء كانت صادرة من

١٤- شرح الإلمام بأحاديث الأحكام (٢٧٤/١)
١٥- انظر: جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١١٣٧)



المتقدمـين أو المتأخريـن[١٦].

إن محاولـة إلغـاء الـتراث بالكليـة وتقويضـه إعـلان للانسـلاخ مـن ذاكرتنـا التاريخيـة، ورفـع لرايـة الانهـزام أمـام الضغـط المعـاصر للقطيعـة معـه، ومـد الأعنـاق إليـه في كل نوازلنـا ومجالنـا التـداولي عجـز محقـق وإراحـة للذهـن عـن تكييـف واقعنـا والتفاعـل معـه!

وفي كلتـا الصورتـين اللتـين تـنزع إلى المغـالاة في طـرف مـع إهمـال غـيره ربمـا يكمـن الخطـأ في موقفنـا مـن الـتراث ككل، وإن كانـت الصـورة الثانيـة أقـل خطـأ مـن الأولى، باعتبـار تعلقهـا بتراثهـا جملـة وتفصيـلا بخطئـه وصوابـه دون الاسـتعاضة عنـه بغـيره.

ومنطـق الاجتهـاد الشرعـي بأدواتـه، والبحـث الإبداعـي بأسسـه يحتمـان علينـا الفـرز، وعـدم التقليـد المحـض وترمـيز كل رأي متقـدم دون الإضافـة والتخصيـص؛ فالـتراث الإسـلامي نتـاج بـشري يتأثـر بالزمـان والمـكان، والعصمـة والقدسـية الـتي للوحـي والـشرع المـنزّل (كتابـا وسـنة) لا تمتـد إلى اجتهـادات العلمـاء وتوظيفاتهـم؛ فمـا كان مضافـا للبـشر هـو محـل نقـد ونظـر بالأسـس والمعايـير المتفـق عليهـا، وأمـا الـشرع المـنزّل المضـاف لـرب العـزة والجـلال وأمينـه عليـه الصـلاة والسـلام عـلى وحيـه، فهـذا لا سـبيل للقطيعـة معـه بإطـلاق لمـن يؤمـن بذلـك الرسـول المعصـوم بـأبي هـو وأمـي عليـه الصـلاة والسـلام، وإنمـا القـول في نقـد مَـن يقـوم بالاجتهـاد غـير المعتـبر في تنزيـل شرعـه وتطبيقـه بخـلاف مـراده.

ومـن مجـالات التجديـد الشرعـي/ البحـث الفقهـي نقـد تلـك التصـورات الـتي أُلصقـت بالوحـي جـراء التقليـد المتعاقـب عـبر القـرون، ومـن الواجـب الكفـائي معايشـة الفقيـه لزمنـه، ووظيفـة الباحـث العلمـي ليسـت في إطفـاء الحرائـق فحسـب، وانتظـار مـا يقـع ليبـدي الحكـم الفقهـي فيلـتزم الصمـت، بـل أيضـا في القـراءة الاسـتشرافية لتنميـة الواقـع ونهضتـه، والبحـث الفقهـي لـو لـم يقـم بذلـك التقـدم للأمـام ويسـبق الزمـن، فسـيغرق في متاهـات الواقـع الأليـم، ولـن يُقـدّم خدمـة جليلـة لتاريـخ أمتنـا فضـلا عـن واقعنـا، فليكـن الـتراث وسـيلة لتميزنـا الحضـاري والقيمـي؛ لأنـه طافـح بمـا يحقـق لنـا ذلـك، مـتى كانـت المعايـير والأنظمـة حاكمـة دون قهـر واسـتبداد.. والحمـد لله رب العالمـين مـن قبـل ومـن بعـد.

١٦- التحرير والتنوير لابن عاشور (٧/١)



بقلم: محمد الشريف الطاهر
باحث جزائري متخصص في الفكر الإسلامي



القراءات الإبستيمولوجية لأزمة العقل الفقهي؛ الجابري وحاج حمد أنموذجين

إن أزمة الفقه ليست مسألة تطبيق وإنتاج لآليات جديدة في الاستنباط، كما يفعل علماء أصول الفقه، بل هي أعمق، حيث إنها متعلقة بالذات التي تمارس فهماً لنصوص القرآن الكريم، وفي الآن نفسه قامت بتدوين الحديث ونسبته إلى الرسول صلى الله عليه وآله، من هنا تبرز ضرورة مراجعة العقل لا تطبيقات الأحكام، وهذا ما يدعونا إلى سبر أطروحتيْ الجابري وحاج حمد.

تَعَلّقُ مشكلة بحثنا بتلك التي يطرحها علماء أصول الفقه حول علاقة الأحكام الشرعية بمتغيرات الواقع ومستجداته، بقدر ما تتجه إلى طبيعة العقل الذي يمارس فهما للنصوص الأصلية (الكتاب والسنة)، سواء على مستوى الفهم كما هو الحال في فهم النص القرآني، أو على مستوى إخراج الأحاديث وفهمها، أو على مستوى إنتاج العلوم والمعارف الإسلامية؛ فالعقل العربي لم يتجه خاليا من أية مسبقات فكرية تُؤطر عملية فهمه للنصوص الأصلية، بل العربي وجه نظره إلى النص وعقله مزود بحمولة فكرية، نستطيع أن نقول إنها هي من تحمل بذور الأزمة التي تستشري في العقل الفقهي، وهنا تظهر المفارقة التي يجب أن نقف عندها، ومفادها أن العقل الفقهي نشأ وترعرع في أطر الثقافة الناشئة من الرسالة المحمدية، والتي تعتبر ثورة على الثقافة العربية القديمة التي وسمت بعصر الجاهلية، وعليه فالأصل فيه أن يتجاوز حدودها؛ أي كان يجب عليه أن ينتقل من حالة الاقتتال إلى حالة السلم، وهذا ما لم يحصل، ومن التعرب؛ أي من البداوة إلى التحضر، وهو ما حصل لكن ماتزال بنيته اللغوية تعود إلى بادية العرب دون النظر في حمولتها المعرفية وما تحمله، ثم إن القرآن يحدثنا في عديد من آياته عن وجوب النظر والتعقل، ولكننا نجد فقها للعبادات والجهاد والمعاملات، ولا نجد بابا للتفكر ما يخلق تناقضاً، وكل هذه المفارقة تدعونا إلى طرح السؤالين التاليين: هل فعلا تأطر العقل الفقهي بالنصوص الأصلية أم أنه ظل غريبا عنها؟ وهل تدخلت عناصر أخرى خارج النصوص الأصلية لتصنع العقل الفقهي؟

وللإجابة عن الأسئلة المطروحة، يمكن أن نقسم البحث إلى الخطة التالية:

أولا: مفهوم الإبستيمولوجيا

ثانيا: أزمة العقل الفقهي في ضوء القراءة الإبستيمولوجية

وسنستعين أثناء التحليل بنموذجين؛ هما محمد أبو القاسم حاج حمد ومحمد عابد الجابري، حيث إن كليهما يجسدان توجهين مختلفين، إلا أنهما متفقان في ضرورة قراءة العقل الإسلامي قراءة إبستيمولوجية، ولكن لا يعني أنهما الممثلين الوحيدين للممارسة الإبستيمولوجية، حيث نجد شخصيات فلسفية أخرى، مثل محمد أركون وطه عبد الرحمان وعبد الوهاب المسيري وحسن حنفي وغيرهم، واقتصارنا على هذين النموذجين ليس القصد منه الاختزال بقدر ما هو التعريف وفتح آفاق الدرس الإبستيمولوجي للعقل الإسلامي عموما والعقل الفقهي خصوصا.

هل فعلا تأطر العقل الفقهي بالنصوص الأصلية أم أنه ظل غريبا عنها؟

أولا: مفهوم الإبستيمولوجيا

يتحدد مفهوم الإبستيمولوجيا عند كل من الجابري وحاج حمد وفق الغايات التي يقصد إليها كل مشروع؛ فالجابري كما هو متعارف عليه يحمل مشروع نقد التراث، وحاج حمد مشروعه يتمثل في تأسيس إبستيمولوجيا كونية تكون بديلا حضاريا عن الحضارة الغربية العالمية المعاصرة، لهذا وجب الربط بين مقصد المشروع ككل بمفهوم الإبستيمولوجيا.

أ. الإبستيمولوجيا عند محمد عابد الجابري:

يظهر من عنوان كتابه الموسوم بـ: «مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية» أنه كتاب مدرسي خارج عن إطار مشروعه الفكري المتمثل في نقد العقل العربي، لكن المتأمل في كتابيه اللذين أسس بهما مشروعه، وهما: تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي سيفهم العلاقة الوطيدة التي تظهر من خلال تعريفه للإبستيمولوجيا، حيث قال معرفا: «إن الإبستيمولوجيا هي علم المعرفة، وبما أن المعرفة هي علاقة بين الذات العارفة والموضوع الذي يراد معرفته، فإن الإبستيمولوجيا هي العلم الذي يهتم بدراسة هذه العلاقة»[1]، ومعنى ذلك أنها العلم الذي يهتم بدراسة العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع المراد معرفته من حيث تأثير الموضوع في الذات وفعل الأخيرة في الموضوع، وينبني عن هذه العلاقة التبادلية تطور تاريخي يلخصه قوله: «إن هذا التأثير المتبادل والمستمر بين الذات والموضوع يجعل العلاقة بينهما (وبالتالي المعرفة) عبارة عن عملية تاريخية متسلسلة»[2]، وهنا يدخل عنصر إضافي للتعريف والمتمثل في التاريخ، فالإبستيمولوجيا تدرس العلاقة، وبالتالي البنية وكذلك تطور وتكوين العلاقة، أي التاريخ والقصد هنا ليس التأريخ بقدر ما هو تتبع للفاعلية الفكرية بوصفها مسار تحقق إمكانيات ينكشف بعضها ويبقى الآخر، ثم يزيد على عنصري العلاقة والتاريخ عنصراً ثالثاً، وهو النقد إذ يقول:

١- محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1998، ص47

٢- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.



«لنقل إذن، إن الإبستيمولوجيا تدرس وتنقد وعي الإنسان بالعالم - بما فيه هو نفسه -وعيه المؤسس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية»[٣]، أي إن النقد يطال حتى المعرفة العلمية والكيفية التي ينبني عليها تصورنا للعالم.

وبذلك، فالإبستيمولوجيا عند الجابري دراسة نقدية وتاريخية للعلاقة القائمة بين الذات العارفة والموضوع المراد معرفته، وستتجلى هذه الإبستيمولوجيا في دراسته للتراث الإسلامي عموما من خلال كتابه تكوين العقل العربي؛ أي دراسة نقدية للعلاقة من خلال تاريخ تكون العقل العربي، ثم نقد وضبط للعلاقة من خلال كتابه بنية العقل، وأما الكتب الأخرى، فهي تتمة لكلا العملين.

ب. الإبستيمولوجيا عند حاج حمد:

يأتي تعريف محمد أبو القاسم حاج حمد للإبستيمولوجيا في إطار الخروج من الفلسفة الوضعية والفلسفة الماركسية وتحرير العقل من الاستيلاب اللاهوتي، وهو في الآن نفسه يجمع بين الإبستيمولوجيا وفلسفة العلوم، التي يسعى إلى توسيع دائرتها المعرفية من الوضعية إلى الكونية.

ويأتي تعريفه للإبستيمولوجيا أو فلسفة العلوم في قوله: «إن فلسفة المعرفة العلمية، فلسفة مفتوحة، إنها وعي فكر بنفسه، وهو يؤسس ذاته من خلال الكشف عن المجهول وبحثه في الواقع...»[٤] ومعنى ذلك أن فلسفة العلوم تتطور مع تطور المعرفة العلمية بشكل مفتوح لا يمكن اختزاله في البعد الوضعي الضيق، بل لابد أن يجتازه نحو آفاق الكونية؛ أي لابد للإبستيمولوجيا، أن تعمل على تركيب مستمر لنتائج العلم من خلال تجاوز العوائق الأيديولوجية التي مثلتها كل الماركسية والوضعية، وهذا التجاوز الذي بدأت تؤكده نتائج العلم المعاصرة من خلال نفي الحتمية المطلقة وبروز النسبية واتساع الكون نحو الماكروفيزياء أو اللامتناهي في الكبر ونحو الميكروفيزياء أو اللامتناهي في الصغر.

> إن الإبستيمولوجيا عند حاج حمد عملية بحث مفتوح يتجه نحو الكونية بتجاوز العوائق الوضعية من جهة تكونها ضمن سياق الفكر الغربي

وبذلك، فإن الإبستيمولوجيا عند حاج حمد هي عملية بحث مفتوح يتجه نحو الكونية بتجاوز العوائق الوضعية من جهة تكونها ضمن سياق الفكر الغربي، ومن جهة العالم الإسلامي هي تحرير للقرآن الكريم من الضيق اللاهوتي نحو أفق الكونية التي يفصح عنها القرآن الكريم، وبين هذا وذاك تبرز الإبستيمولوجيا كدلالة على تركيب المعرفة العلمية تركيبا كونيا يتميز بالروح النقدية.

ثانيا: أزمة العقل الفقهي وفق التصور الإبستيمولوجي

إذا كانت الإبستيمولوجيا مدخلا لقراءة التراث الإسلامي عموما والعقل الفقهي خصوصا، فلابد أن نرى مدى فاعليتها في الكشف عن المخفي والمنتج للأزمة التي يعاني منها العقل الفقهي، والتي لا يمكن أن يكشفها الفقيه على اعتبار أنه مندرج

٣- المصدر نفسه، ص 48

٤- محمد ابو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية المجلد الأول، دار ابن حزم، international studies and research bureau، بريطانيا، ط2، 1996، ص 243

داخل الأزمة، بل عقله هو موضع الأزمة. لهذا وجب أن نتجه إلى من هم خارج ذات الفقيه، والذين يهتمون بالعقل وآلياته في إنتاج المعرفة، وهم هنا الإبستيمولوجيون.

وأزمة الفقه ليست مسألة تطبيق وإنتاج لآليات جديدة في الاستنباط كما يفعل علماء أصول الفقه، بل هي أعمق، حيث إنها متعلقة بالذات التي تمارس فهماً لنصوص القرآن الكريم، وفي الآن نفسه قامت بتدوين الحديث ونسبته إلى الرسول صلى الله عليه وآله، من هنا تبرز ضرورة مراجعة العقل لا تطبيقات الأحكام، وهذا ما يدعونا إلى سبر أطروحتيْ الجابري وحاج حمد.

أ. الجابري وأطروحة البدوي مشرعا

يتضح المنهج الذي يتوسل به الجابري في قراءته للتراث من خلال قوله: «إن مفهوم العقل العربي كما نستعمله هنا ينطبق أكثر على العقل المكوَّن كما تشكل في الثقافة العربية وبواسطتها؛ أي بوصفه جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، ويمكن أن نقول: تفرضها عليهم كنظام معرفي»[٥].

قال الجابري بأن أشياء كثيرة لم تتغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم، وهي تشكل في مجموعها ثوابت هذه الثقافة وتؤسس بالتالي بنية العقل الذي ينتمي إليها

ومعنى ذلك، أنه لا يتجه إلى العقل الفطري الذي تشترك فيه البشرية، وهو كما يسميه لالاند بالعقل المكوِّن الذي يقوم بتكوين العقل المكوَّن، بل يهتم بهذا الأخير على اعتبار أنه تشكل في إطار خصوصي، وهو الثقافة العربية.

وعن النظام المعرفي، يقول: «هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات، تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية»[٦] ويحدد هنا ثلاثة عناصر أساسية في تعريفه للنظام، وهي: المبادئ والإجراءات ثم التاريخية، وأخيرا بنية لا شعورية؛ أي إن منهجه لا يتجه إلى المضامين، بل يتجه إلى المبادئ والإجراءات المنتجة لتلك المضامين، والتي تتحدد في حدود تاريخي تأطرت بالثقافة العربية الجاهلية، وأخيرا فهي تعمل بشكل لا شعوري في بناء المعرفة المشيدة داخل العالم العربي والإسلامي.

وبالنسبة إلى الجابري، فإن ثقافتنا لاتزال تنتمي إلى عصر الجاهلية، أو كما قال: «أشياء كثيرة لم تتغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم تشكل في مجموعها ثوابت هذه الثقافة وتؤسس بالتالي بنية العقل الذي ينتمي إليها: العقل العربي»[٧]، ولكن كيف بقيت الثقافة الجاهلية متجذرة في اللاشعور العربي، بالرغم من أن الإسلام جاء لينقض أسس الثقافة الجاهلية؟

هنا يعود الجابري إلى عصر التدوين الذي يمتد من القرن الثاني إلى القرن الرابع للهجرة، وخاصة منه تدوين اللغة العربية وطريقة تدوينها، إذ كلاهما حددا النظام المعرفي لعقل العربي، حيث قام أحمد خليل الفراهيدي بجمع اللغة العربية ليس اعتمادا على لغة القرآن الكريم التي تحمل قوة دلالية، وإنما اعتمادا على لغة

٥- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط11، 2011، ص 37
٦- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 37
٧- المصدر نفسه، ص 39



البادية، والتي بقيت على حالها بنفس الحمولة الفكرية للعصر الجاهلي؛ أي مازالت تملك نفس الرؤية الكونية، من هنا عدنا إلى عصر الجاهلية من جديد بثوابته. وما يجعل العودة أقوى هي آليات الجمع، التي تقوم على منهج القياس على مثال سابق، أي يتم قياس اللغة على أساس اللغة البدوية الأعرابية، فتحولت هي المرجع وليس القرآن الكريم.

من هنا، يصبح البدوي مشرعا أو كما يقول الجابري: «وهكذا ينقلب بسر تلك البداوة المباركة أستاذا للعلماء يتحاكمون إليه في الخصومات والخلافات»[٨]، وهذا هو المطب الذي وقع فيه العقل الفقهي العربي، حيث إنه أصبح يقرأ القرآن ويجمع الحديث ويحدد الأحكام الشرعية لا وفق منطق القرآن في تصور العالم، بل وفق منطق البدوي وخشونته، وتبرز مواضع الأزمة، عندما يحدد لنا الجابري خاصية اللغة العربية بالحسية؛ أي إنها مقتدرة فقط على الإدراك الحسي. أما المعاني الميتافيزيقية فهي فقيرة، وأنها لا تاريخية غير قادرة على وصف التغير والتطور، حيث يشير الجابري إلى ذلك في قوله: «إن اعتماد جامعي اللغة خشونة البداوة كمقياس جعل العربية تفقد كثيرا من الكلمات والمفاهيم الجديدة الواردة في القرآن والحديث»[٩]، ومعنى ذلك أن جامعي اللغة العربية قضوا على المدلولات التي أدخلها القرآن الكريم على اللغة العربية وهذا أخطر عنصر، وهنا مصدر كل أزمات العقل الفقهي، والتي تكمن في المفارقة بين طبيعة اللغة القرآنية المعبرة عن الغيب واللغة العربية البدوية الحسية، وعليه فهذه المفارقة تضعنا أمام مشكلة تأويل النص القرآني.

فالبراديغم الحاكم عليه هو البداوة وخشونتها. لهذا، تظهر عمليات أخرى لم يشر إليها الجابري، قد نجدها أكثر تحديدا عند أحمد أمين، عندما يشير في كتابه فجر الإسلام، حيث يقول: «وأنت إذا نظرت إلى اللغة العربية، والأدب العربي في ذلك العهد، رأيته نتيجة طبيعية لتلك الحياة، وصورة صادقة لهذه البيئة. فألفاظ العربية

٨- المصدر نفسه، ص 86

٩- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 87



- مثلا - في منتهى السعة والدقة، إذا كان الشيء الموضوع له لفظ من ضروريات الحياة في المعيشة البدوية، وهي قليلة غير دقيقة فيما ليس كذلك»[١٠]. والدقة هنا إن كانت عاملا إيجابيا في التفكير، إلا أنها تفتقر إلى القدرة على النظر الكلي أي الافتقار لرؤية كلية تركيبية كبرى كالله واليوم الآخر وسنن الكون والنظر في آيات الله وغيرها.

يظهر من إبستيمولوجيا حاج حمد أنها جاءت لترد الإنسان إلى إطلاقيته التي اختزلتها الوضعية واللاهوتية

وعليه، فالتناقض بين العقل الفقهي والنص القرآني يكمن في البنية وليس في المضامين، من حيث تعويله على لغة البدو في فهم مدلول النص القرآني الذي يختلف في طبيعته عن مدلول اللغة البدوية، بل عن الرؤية الكونية لها، وتظهر هذه التناقضات أولا في رفض النبي رجوع الصحابة إلى البداوة في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من بدا جفا»، وقوله كذلك: «لا يجوز شهادة بدوي على صاحب قرية»[١١] وكل هذا يتوافق مع قوله تعالى: «الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٩٧)» التوبة الآية ٩٧، ومعنى ذلك أن القرآن رفض البداوة لا بوصفها وضعا اجتماعيا، بل لكونها تعبر عن بنية فكرية وأخلاقية، فالفكرية تكمن في أشد كفرا، وأما الأخلاقية فهي نفاقا، وكلتاهما حملتا في اللغة البدوية.

ضف إلى ذلك، انتقال خشونة البداوة إلى طريقة صياغة الأحكام الشرعية، مثل الرجم وقطع الأيدي والقصاص دون العفو، وكلها تتناقض مع منطق شريعة الرحمة والتخفيف، وإن ظهرت مجمل هذه التناقضات لزم علينا أن نشير إلى أن هذه الأحكام لا يجب أن تعمم، ولكن يجب إعادة النظر في اللغة التي يدرك بها الفقيه النص القرآني.

ب. محمد أبو القاسم حاج حمد

وأما محمد أبو القاسم حاج حمد، فمسعى الإبستيمولوجيا عنده هو نقل المعرفة نحو المطلق حتى تتحدد كونيتها، ونقطة انطلاقه تبدأ المفارقة التي وجدها من خلال مقارنته بين النص القرآني المطلق والتراث التدويني التاريخي، حيث يظهر في التعارض بين الابستيمولوجيا المفتوحة والكونية للنص القرآني القائمة على الاستيعاب والتجاوز والنسق التدويني المغلق[١٢].

ويتحدد هذا البعد الإبستيمولوجي في جملة من الخطوات المنهجية، نلخصها في ما يلي:

١. تفكيك التراث ورده إلى ناظمه المعرفي التاريخي.
٢. رد القرآن إلى إطلاقيته باكتشاف ناظمه المنهجي.

وعلى ضوء هذا، يتم تحرير القرآن الكريم من الاستلابين الوضعي النافي للغيب ويختزل الإنسان في جدل الطبيعة وجدل الإنسان، ويتغاضى عن الغيب بوصفه حقيقة وجودية، والاستلاب اللاهوتي الذي يفهم الغيب في حدود مقولات ميتافيزيقية مستلبة للإنسان والطبيعة، بل الغيب يتعامل مع المطلقات الوجودية الأخرى، وهي

١٠- أحمد أمين، فجر الإسلام، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 2008، ص 52
١١- قاسم حبيب جابر: الإسلام بني البداوة والحضارة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ص27
١٢- محمد أبو القاسم حاج حمد: إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، دار الهادي، بيروت، 2002، ص 254

الطبيعة والإنسان بمنطق التوسط الجدلي الذي ينفي ظاهرة الاستلاب، ويتوسل في ذلك الجمع بين القراءتين؛ أي الجمع التكاملي بين القرآن ونتائج العلم.

يظهر من إبستيمولوجيا حاج حمد أنها جاءت لترد الإنسان إلى إطلاقيته التي اختزلتها الوضعية واللاهوتية، وما يهمنا هنا هو الأخيرة أي اللاهوت، حيث يندرج ضمنها العقل الفقهي، إذ سيكشف لنا حاج حمد عن براديغم جديد يجعل من العقل الفقهي يقف على مفارقاته، سواء المتجهة إلى الإنسان أو المتعاملة مع النص القرآني، وهنا نطرح السؤال التالي أين يكمن مصدر المفارقة في أزمة العقل الفقهي؟

يقول في كتابه العالمية الإسلامية الثانية شارحا منهج تعامله: «الجانب الأول يختص بإعادة قراءة نصوص التشريعات الإسلامية، وكيفية فهم السنة النبوية الصحيحة...»[١٣]؛ أي إن مشروعه اتجه نحو عملية التشريع وربطها بالسنة النبوية حتى يبين لنا أزمة العقل الفقهي، والتي يمكن أن نلخصها في عنصرين أساسيين، هما الطبيعة والمصدر؛

فأما الطبيعة فنقصد بها طبيعة التشريع، والتي تتميز باستلاب الإنسان، ويحدده لنا في حوالي ثلاثة عشر استلابا، منها استلاب حرية الإنسان، إظهار دونية المرأة، استلاب الفعل الحضاري وقوة العمل، كذلك الحدود القاسية، مثل الجلد وقطع الأيدي وغيرها من السلوب.

أما من حيث المصدر، فهو يرده إلى الإسرائيليات، وهي ليست من النصوص القرآنية، حيث فهمت نصوص التشريع لا بمنطق شرعة التخفيف والرحمة بل وفق شريعة الإصر والأغلال.

والمصدر هو أساس تكون مفارقة العقل الفقهي، وهنا يقول: «أوضحنا ما يتميز به التشريع الإسلامي من (تخفيف ورحمة) في مقابل تشريعات (الإصر والأغلال) اليهودية عبر البحث في نسق من الديانتين وصياغتهما التاريخية والمنهجية وكيفية علاقة كل منهما بالله»[١٤]، حيث إن بني إسرائيل جاءتهم شريعة الإصر والأغلال مقابل العطاء الإلهي والخوارق الربانية، في حين أن المرحلة الإسلامية لا تتميز بالعطاء الخارق، بل بالقرآن الكريم، لهذا جاءت شرعتها تخفيفاً ورحمة.

> إن العقل الفقهي واقع في أزمة تتمحور حول استلابه للنص القرآني من خلال بنية فكرية شكلتها الظاهرة الإسرائيلية التي توغلت داخل النصوص الحديثية

ويستدل على الدس الإسرائيلي من خلال الحديث، حيث يظهر التناقض بين قوله صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، وقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ» البقرة الآية ١٠٤، وكذلك قوله تعالى: «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ، وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا» النساء الآية ٤٦، وهذا التناقض يظهر بين رفض القرآن الكريم للفظة راعنا

١٣- محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص 52

١٤- المصدر نفسه الإبستيمولوجيا المعرفة الكونية، الصفحة نفسها.

التي دسها اليهود في الحديث مع اللفظة انظرنا الواردة في القرآن الكريم، حيث الأولى تحط من قيمة الإنسان، وهي راعنا التي تحول البشر إلى قطيع. أما انظرنا، فترفع من قيمة الإنسان من خلال النظر الذي هو دلالة على التعقل والبصيرة.

ويزيد حاج حمد دعمه لأطروحته في كتابه إبستيمولوجيا المعرفة الكونية من خلال استدلاله بمنع النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم، وطلبه أن لا يحدث عنه إلا القرآن الكريم وماعدا ذلك فليمحه، وقد كان تأويل حاج حمد لرفض النبي هو منع إنتاج كتاب مواز للقرآن الكريم، كما فعل بنو إسرائيل عندما جعلوا التلمود بديلا عن التوراة، وهذا الذي حصل مع السنة التي دخلت فيها الكثير من الإسرائيليات التي تستلب الإنسان بمنطق لاهوتي ضيق[١٥].

وخلاصة القول، إن العقل الفقهي واقع في أزمة تتمحور حول استلابه للنص القرآني من خلال بنية فكرية شكلتها الظاهرة الإسرائيلية التي توغلت داخل النصوص الحديثية، وأصبحت تشكل براديغماً للفهم، وهنا الخطورة، حيث يفهم النص التشريعي في القرآن الكريم ليس على أساس التخفيف والرحمة، بل على أساس الإصر والأغلال، فتتولد من ذلك منظومة فقهية تقمع الإنسان لا أن تحرره، والأخطر من ذلك كله تعجز عن فهم مطلقية القرآن وتقيده ضمن أطر تاريخية عابرة.

إن النتيجة التي يمكن أن نقف عندها من خلال هذا البحث المتواضع، تتجلى في قيمة الإبستيمولوجيا في قراءتها لأزمة العقل الفقهي، حيث إنها من الوجهة التفسيرية استطاعت أن تصل إلى أعماق العقل الفقهي لتكشف عن الخفي، أو اللامرئي المنتج لجهد العقل المشرع، حيث إنها لم تقم العلاقة بين النص والواقع والكيفية التي يمكن أن نستخلص منها الأحكام، بل هي جعلت العقل بتركيبته الثقافية والتاريخية أمام النص القرآني، فحفرت في تلك التركيبة لتكشف عن فعالية المخفي في التفكير، والذي يمارس سلطته على العقل الفقهي.

ومن خلال أطروحة الجابري ومحمد أبو القاسم حاج حمد، فإن أزمة العقل الفقهي تتمثل في دخول عناصر تتحكم فيه تناقض المصدر الأول في التشريع، وهو القرآن الكريم، وهذه العناصر لها من السلطة ما يمكن أن تتصف بالبراديغم، لما لها من مقدرة على توجيه العقل في فهم مدلول القرآن الكريم

وهنا يأخذنا الجابري إلى البراديغم البدوي، وتأثيره يأتي من خلال هيمنة اللغة المجموعة من بادية العرب، التي لم تتخلص من إرث الجاهلية، وبقيت نفس المكونات الفكرية، بل ونفس الرؤية الكونية المحمولة داخل اللغة.

أما محمد أبو القاسم حاج حمد، فقد انتبه إلى بروز شرعة الإصر والأغلال وولوجها في الشريعة الإسلامية التي هي شريعة الرحمة والتخفيف، وقد كان ذلك بسبب تغلغل الإسرائيليات في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول صل الله عليه وآله.

وفي الأخير، فمهما كانت وجهات نظرنا إزاء نتائج الإبستيمولوجيا، إلا أنها تحتاج إلى ترسيخ داخل المجال التداولي الإسلامي، حتى تتمكن من تجديد روح الاجتهاد قصد تحقيق نهضة للعالم الإسلامي والعالم ككل.

١٥- محمد أبو القاسم حاج حمد، إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص ص 99-98



صدر حديثا





بقلم: توفيق فائزي
باحث مغربي متخصص في الفلسفة

مصير الفقه الإسلامي في ضوء إشكالية العلاقة بين الإيمان والأفعال

ليس المشكل في اتساع دائرة تحديد الأفعال في الفقه الإسلامي (وهي أفعال تنتمي إلى أزمنة مختلفة)، بل في فتح الباب واسعا على تأويلات تجعل الكثير من الأفعال المحددة، وقد انتُزعت من سياقات ورود أحكامها؛ ترتقي إلى مقام الإيمان، وتكتسب قيمة إلزامية كإلزاميته. إن القداسة تُعدي وتتعدى حدودها، فيُتوهم اتصال الأفعال صغيرها وكبيرها بها.

١. رأيان في علاقة الإيمان بالأفعال

لِلدّين أي ديـن مُكوّنـان همـا إيمـان وأفعـال[1]. واختـص الفقـه في الملـة الإسـلامية باسـتكمال تحديـد الأفعـال الـتي رسـمتها مصـادر التشريـع الأولى، وهـي القـرآن والسـنة. لمـا كانـت هـذه الأفعـال محـددة ضمـن الديـن، فـإن إشـكالا سـيواجه الفقهـاء خاصّـاً بعلاقـة تلـك الأفعـال بالإيمـان. الإيمـان هـو الأصـل، وهـو المتبـوع والأفعـال تابعـة. ولكن مـا قيمـة الأفعـال خـارج الإيمـان؟

نجـد مـن جانـب مـن رأى أن الأفعـال لا قيمـة لهـا خـارج الإيمـان، وهـم جمهـور الحنفيـة، إلا أن تكـون قيمـة مدنيـة؛ ممـا يجعـل للإيمـان وحـده قيمـة مطلقـة، فبـه تصـح أو تبطـل الأعمـال. يتميـز هـذا الـرأي بالسـماحة تجـاه الأفعـال، ذلـك أنـه يسـامح غـير المؤمـن إذا آمـن، فـلا يطالبـه بقضـاء الأعمـال في فـترة عـدم إيمانـه. وإنـه يوسـع مـن دائـرة التعامـل المـدني. وتتسـع هـذه الدائـرة، وفـق منطـق هـذا الـرأي، لتشـمل الأفعـال الـتي هـي في تبعيـة شـديدة للإيمـان (الصـلاة مثـلا). ذلـك أن غـير المؤمـن لا يُطالَـب بهـا مـا دام الإيمـان هـو المتبـوع مطلقـا، وأن أعمـال غـير المؤمـن الـتي لا توافـق مـا أمـر الديـن بفعلـه (شرب الخمـر مثـلا) مقبولـة (مدنيـا) مـا دامـت إنجـازا للإيمـان في دينـه أو في مـا يقـوم مقامـه.

١ـ يستعمل الفارابي مصطلحي الآراء والأفعال، الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ص ٤٣

ومن جانب آخر، نجد من رأى أن للأفعال قيمة مستقلة عن الإيمان، وهو رأي ظاهر مذهب الإمام مالك؛ فغير المؤمن مخاطب بالأفعال. ويتراكم دَين غير المؤمن من الأفعال في فترة عدم إيمانه، ويقضيه إذا آمن[٢]. ولكن يُواجِه هذا الرأي مشكلة تحديد الأفعال التي تكتسب قيمة دينية، فقد يوسع من دائرة الأفعال التابعة للإيمان، فتفقد قيمتها إن لم تتأسس عليه، ويضيق إمكان التعايش المدني بين المؤمنين وغير المؤمنين.

اختص الفقه في الملة الإسلامية باستكمال تحديد الأفعال التي رسمتها مصادر التشريع الأولى، وهي القرآن والسنة

حصيلة تاريخ تشكل الفقه هي اتساع دائرة تحديد الأفعال، أو تحديد الأحكام المتعلقة بها. وكان ذلك عن طريق استخدام قياس التمثيل الذي يستخرج الحكم الشرعي في الأفعال المستجدة قياساً على الحكم الشرعي في الأفعال التي ورد ذكر حكمها في المصادر الأولى. إن الأفعال التي حُددت ليست سواء في اكتسابها قيمة إلزامية، وليست المذاهب الفقهية متفقة في الأفعال التابعة تبعية شديدة للإيمان، ودائرة الاختلاف واسعة. واتسعت دائرة الأفعال التي روعي في تحديدها المعيار المدني أيضاً. وليس الأمر مقتصرا على تحديد الأحكام، بل تجاوزها إلى إنشاء عالم ممكن من ممكنات العيش الإنساني.

وليس المشكل في اتساع دائرة تحديد الأفعال في الفقه الإسلامي (وهي أفعال تنتمي إلى أزمنة مختلفة)، بل في فتح الباب واسعا على تأويلات تجعل الكثير من الأفعال المحددة وقد انتُزعت من سياقات ورود أحكامها؛ ترتقي إلى مقام الإيمان، وتكتسب قيمة إلزامية كإلزاميته. إن القداسة تُعدي وتتعدى حدودها، فيُتوهم اتصال الأفعال صغيرها وكبيرها بها.

٢. الفقه الإسلامي والقانون الكنسي

لو قمنا بالمقارنة بين الفقه الإسلامي في ما يعترضه من تحديات والقانون في الكنيسة (الكاثوليكية) Droit canonique لوقفنا على بعض التماثلات. ونريد أن نشير إلى أن إشكال العلاقة بين الإيمان والأفعال، والجدل حوله في الإصلاح الأخير للقانون، وهو الذي صادق عليه البابا بولس الثاني عام ١٩٨٣ طفا إلى السطح. نجد من جانب من التفت إلى قيمة القانون الكنسي، باعتباره قانونا كغيره من أنواع القانون كالقانون الروماني مثلا، فقام بفك استراتيجي للارتباط بين الأحكام في هذا القانون وبين الإيمان، وهذا ما اصطُلح عليه بتجريد الإيمان من البعد القانوني وتجريد القانون من البعد الإيماني Détheologisation، وهو مشروع مجلة Concilium. ومن جانب آخر هناك من يحرص على حفظ القيمة الإيمانية لذلك القانون.

٣. تجربتان في الحاضر لجعل الأفعال ملازمة للإيمان: الرؤية السلفية وولاية الفقيه

٣. ١ الرؤية السلفية

وإذا كانت القوانين في الدول الغربية قد استغنت منذ زمان عن أن يكون القانون

٢- انظر هذه الآراء وأصحابها في القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٤، ص ص ١٢٩-١٣١

الديني هو الحاكم، مستبدلة مكانه قانونا مدنيا لا يتأسس على معيار الانتماء الديني؛ فإن إنشاء الدول الأمم الحديثة في العالم الإسلامي قد أتاح الفرصة للبعض، لمحاولة جعل القوانين دينية؛ أي يراعى فيها الاشتراك في العقيدة مع ضم الأفعال إليها وجعلهما جسما واحدا.

صيرت تجربة الرؤية السلفية التشريع والقضاء داخل حدود الدولة وفي مجالات واسعة مستنِدا إلى مذهب فقهي بعينه (المذهب الحنبلي)، ونجد للفقيه مكانة خاصة، إذ يُستشار من القاضي الذي يستند أيضا إلى أحكام «الشريعة» في حكمه. ولرئيس هيأة الإفتاء الحسم في حكم استؤنف لدى قاضي الاستئناف أو الوزير الأول أو الملك. ولكن لا يبلغ الأمر في هذا النظام (نظريا على الأقل) أن يجمع الحاكم السلطة الزمنية والروحية معا. فالحاكم الزمني خاضع أيضا لحكم «الشريعة»، وهو وإن كان رئيس السلطة القضائية (ويُستأنف لديه الحكم) قد يَمثُل أمام القضاء خاضعا لحكم «الشريعة». ولكن هل صحيح أن حكم الشريعة هو الحَكَم؟ وأي معنى للشريعة هنا؟ رغم أن النص قائم على أن القرآن والسنة دستور البلاد، مما يجعل من الانتماء إلى دين بعينه هو المُعتَبر في تحديد الأفعال؛ إلا أن الظاهر أن مذهبا بعينه هو المُستنَد في تحديدها، وأن تأويلا بعينه للمصادر الأولى للتشريع هو المعتمد. إن هذه التجربة مثال لجعل الأفعال جزءا لا يتجزأ من الإيمان (أفعال حدد الكثير منها مذهب من المذاهب الفقهية)، ثم إن التدبير المدني قائم على الإكراه على إتباع الإيمان بتلك الأفعال[٣].

٣- Samir Shamma,"Law and Lawyers in Saudi Arabia", In The International and Comparative Law Quarterly, Vol. ١٤, No. ٣ (Jul., ١٩٦٥), pp. ١٠٣٤-١٠٣٩.

٢.٣ ولاية الفقيه

أما التجربة التي تجعل الفقيه مالكا لسلطة لا تعلوها سلطة، فتمثلها ولاية الفقيه في إيران؛ ذلك أن هذا النظام يجعل مرشد الثورة أعلى سلطة في البلد، وهو فقيه ينتخبه مجلس الخبراء المُشكَّل من ست وثمانين عضوا من الفقهاء المجتهدين. وتبين الصلاحيات التي يملكها المرشد مكانته في النظام السياسي الإيراني، فهو القائد الأعلى للجيش، ويصادق على تعيين رئيس الجمهورية، ويعين رئيسَ السلطة القضائية، ومديرَ الراديو والتلفزة، والأعضاءَ الستة لمجلس صيانة الدستور، وهم فقهاء، وأعضاءَ مجلس تشخيص مصلحة النظام، وهو مجلس وظيفته استشارية. وتجدر الإشارة إلى أن النظام السياسي في إيران، رغم تميزه بتوزيع السلط وبمحاولة إقامة توازن بينها حتى بين نوعيها: الزمني والروحي، فإنه ينبئ عن مكانة الفقيه، وذلك يظهر ببيان مكانة مجلس الخبراء فيه، ومكانة المرشد ونفوذه الواسع في تشكيل المجالس، خاصة مجلس صيانة الدستور الذي يقوم بالرقابة على مدى موافقة القوانين للدستور، ويراقب صلاحية العمليات الانتخابية.[٤]

> إذا كانت القوانين في الدول الغربية قد استغنت منذ زمان عن أن يكون القانون الديني هو الحاكم، فإن إنشاء الدول الحديثة في العالم الإسلامي قد أتاح الفرصة للبعض لمحاولة جعل القوانين دينية

ليست تكتفي النظرية التي تستوحي منها هذه التجربة بجعل الأفعال جزءا لا يتجزأ من الإيمان، بل إنها تضيف ركنا من أركان الإيمان، وهو الإيمان بأن الله عين إماما وألزم الرسول بالإخبار به. وليست تصح الأفعال دينيا إن لم يُطَع الحاكم.

هذان المثالان ضمن أمثلة أخرى يبينان بعض ما يمكن أن يترتب عن تولية الفقيه ولاية عامة، وتوسيع دائرة اتباع الأفعال للإيمان مع الإلزام بها، في زمن صار فيه الاعتبار للمدني بدل الديني.

٤. أوضاع الفقه في سياق تجربة التشريع الحديث

ويواجِه الفقه من جانب هيمنة اعتبار المدني، امتحانا عظيما، ذلك أن أحكام النظام القانوني الحديث متعلقة بأفعال المدنيين. ويميز هذا النظام في أحكامه بين المدني وغيره لا بين المؤمن وغيره. فُرض على المسلمين أن يستوردوا نظام القوانين الحديثة ومسطرة إنتاجها؛ إذ هو الأنسب لما فُرض عليهم من تأسيس دول ـ أمم حديثة، وما فُرض عليهم من نظام العيش الحديث. لقد صار الدين في هذا النظام شأنا خاصا، وصار الإيمان تجربة فردية ذاتية يجد له مأوى أخيرا في الضمائر، وصارت الأفعال خاضعة لحكم القانون المدني. لنقل إن الأفعال الدينية ذاتها صارت مدنية، وأن أعلى قانون يحكم الدولة الوثيقة هو الدستور، إذ لا يجد المسلمون مناصا من التنصيص في الدساتير على ما يشير فقط إلى أن دين الدولة الإسلام، أو أن السيادة للشريعة أيضا[٥]. أزمة تجعل من السيادة التي يشترط أن تكون واحدة سيادتين. وتتنوع الإشارات الدالة على حرص شديد على الجمع بين ما

٤- Seyed Reza Mousavi, «La religion et le système politique en Iran, étude comparative des révolutions de ١٩٠٦ et ١٩٧٩», In Canadian Journal of Political Science, Vol. ٣٢, No. ٢ (Jun., ١٩٩٩), pp. ٣٤٧-٣٦٦, p. ٣٥٨

٥- جاء في المادة الثانية من الدستور المصري: «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع».



لا يجتمع. مما يجعل الاشتباه يبلغ مبالغ عظيمة. لا مهرب من جعل الدين شأنا من الشؤون المدنية يُخصَّص له مجلس من المجالس (المجلس العلمي الأعلى في المغرب مثلا) يملك قيمة دستورية وتخصص له وزارة للتنفيذ. لا مفر من إخضاع التعليم الديني أيضا لما يستلزمه التعليم المدني من المتطلبات، ومن توظيف الدولة الفقيه ليقوم بوظائف مدنية. رغم ذلك، فالفقيه ما زال يحتفظ بوظائف اجتماعية وما زال الكثير من أفراد المجتمع يشعر بالحاجة إلى أن تتحدد أفعاله دينيا، وتلتحم أفعاله بإيمانه. ولذلك ما زال يُلتمس من الفقيه أن يبين أحكام الأفعال الشرعية. لنقل إن في خارج الدولة مساحة واسعة يجد فيها القانون المدني نفسه، وقد عزلته الأعراف الاجتماعية التي تنسج علاقات خاصة بين الإيمان والأفعال. ولكن ماذا عن القانون المدني؟ ليس يكاد يُفلت من صياغة القوانين بالطريقة الحديثة سوى قانون الأسرة الذي تضمن أحكاما فقهية تنتمي إلى مذهب من المذاهب الفقهية، وبعض المواد التي يُدَّعى فيها أنها أحكام شرعية تُضمَّن في جسم القوانين، وقد انتزعت من سياقها الأصلي، ولم يراع فيها السياق الجديد، أو ضُمِّنت لتوهم بالانسجام بين ما أشار الدستور من أن دين الدولة الإسلام، وبين تلك القوانين[٦]. وإذا كان الحرص على أن تعود السيادة للشريعة هو الحافز الذي يحفز لاستنقاذ بعض الأفعال، لتصير مقدرة تقديرا دينيا مع وجود الخلاف في كونها حقا مقدرة تقديرا دينيا ومنسجمة مع الإيمان؛ فإن نتيجة الصراع هو بعثرة الأفعال وتمزيقها وإفقادها نسقيتها، وهو في الحقيقة خسارة لتلك السيادة واختزال للشريعة في عناوين أحكام صارت الشريعة لا تذكر إلا مقترنة بها: للذكر مثل حظ الأنثيين، تشريع التعدد، الإلزام بعدم تغيير الدين (حكم المرتد) الحكم بعقوبات في صورة محددة حرفية. واعتُبرت هذه الأحكام قطعية فقط، لأن في القرآن أو السنة نص عليها. وحتى المدافعون عن أن الاعتبار في الشريعة لمقاصدها، لا يراعون المقاصد في هذه الأحكام التي هي أمثلة فقط، فينقلون القيمة التي لها لصورها ويُلزمون بتحقيق المقاصد من تلك الصور فقط، وكان ينبغي أن تكون المقاصد هي الغاية ويجتهدوا في طلب أكثر الوسائل فعالية لتحقيقها. قد يُتمسك بتلك الأشكال لكونها فعالة في زمن ما، ولكن متى تبين أنها لم تعد كذلك، طُلب غيرها.

> يواجِه الفقه من جانب هيمنة اعتبار المدني، امتحانا عظيما، ذلك أن أحكام النظام القانوني الحديث متعلقة بأفعال المدنيين

للدولة ـ الأمة الحديثة منطقها ومفهومها الخاص للسيادة؛ فالسيادة للأمة. والأمة تملك السلطة بأنواعها الثلاثة. نريد أن نبين أن إنجاز تلك السلطة في جانبها التشريعي يسبقه تشكيل مؤسسة تشريعية هي البرلمان. ولتشكيلها يُختار نواب يخضع اختيارهم لقانون مُنظِّم. وليس النواب في الحقيقة هم الوسطاء الحقيقيون، بل الأحزاب أو القوى السياسية التي يمثلونها. هذه القوى السياسية تتحول بعد تشكل المؤسسة التشريعية إلى مجموعات (الفرق البرلمانية)، وإرادة التشريع إنما هي لهذه المجموعات تبعا لقوة كل مجموعة. وتأتي المبادرة بالتشريع من هذه المجموعات أو من ممثلين أفراد لا قوة لهم تضاهي قوة المجموعة. ويمكن القول إن التشريع سيكون في الغالب من إرادة ممزقة بين هذه المجموعات التي قد تكون المبادرة بالتشريع أو التشريع ذاته خادما لمصلحتها الخاصة أو لمصلحة القوة السياسية التي يمثلونها. إذا كانت المؤسسة التشريعية عبارة عن تمثيل للقوى السياسية، فإن اللجان

٦ـ لنأخذ مثالا على ذلك ما ورد في القانون الجنائي المغربي بشأن العقوبات التي تمس المعتنق للدين الإسلامي والمجاهر بالإفطار في نهار رمضان، وذلك في الفصل ٢٢٢

التشريعية تتشكل بتمثيل تمثيلها (تمثيل الفرق داخل اللجنة)[٧]؛ إذ تتشكل اللجان من أعضاء يمثلون القوى السياسية الممثلة في المؤسسة. وعلى قدر قوة المجموعة تكون التمثيلية في اللجان. لسنا نريد أن نخوض أكثر في تفاصيل العمل التشريعي الحديث. ولكن نريد أن نبين أن الاعتبار في سياق التشريع الحديث ليس لموافقة الأفعال الإيمان بدين من الأديان. وأولئك الذين يشرعون إنما يُختارون ليمثلوا إرادة الأمة وسيادتها (افتراضيا) وليس يراعى فيهم علمهم بالأحكام الشرعية أو الأفعال المرسومة في الدين. وحتى إن كان أحد الممثلين فقيها اتفاقا، فليس يجد لغة الفقه التي قد يستخدمها في مقامات التشريع الحديثة إلا غريبة. وفي كل الأحوال، سيجد نفسه مُلزَماً باستخدام لغة التشريع الحديثة، مستمدا حججه لتشريع أفعال من النصوص التشريعية، وفي توليد نصوص تشريعية من موافقتها لنصوص تشريعية تعلوها قيمة. وإن كان من معان تتعالى على النصوص، فهي مقاصد التشريع الحديث التي تجعل الإنسان لا الدين هو مقصد المقاصد. وحتى إن كان موضوع الجدل قانون تظهر صلته بالدين مباشرة، فسيجد الفقيه نفسه في لجنة طرفا من الأطراف، وتلك الأطراف جميعها تدعي بأن رأيها هو الموافق للشريعة[٨]، حينئذ لن تكون الغلبة إلا لمن كانت حجته بالغة[٩].

لا مهرب من جعل الدين شأنا من الشؤون المدنية يُخصَّص له مجلس من المجالس (المجلس العلمي الأعلى في المغرب مثلا)

٥. تجديد الإيمان لتجديد الأفعال

هل سيحتفظ الفقه ببعده الإيماني، فتكون أحكامه خاصة بالمنتمين إلى الدين نفسه؛ أي بأمة المؤمنين الافتراضية، ويُنجز أحكامه في عالم افتراضي، وسيجد نفسه ومن يخاطبه معزولا؟ ونسأل هل يمكن أن نتفق على أي الأفعال يستلزمها الإيمان فنقف عند نهاية ما؟ وهل الأفعال الخارجية هي المعيار في الحكم بالإيمان، وهي أفعال تُفرض على الإنسان من خارج، وأسوأ ما يمكن تخيله أن تفرض من سلطة سياسية؛ أم أن للإيمان قوة داخلية، وهو تجربة ذاتية وحية تؤتي ثمارها أفعالا ليس من الضرورة أن تنحصر في أشكال بعينها؟

هل تجريد الفقه من الإيمان الذي كان علة وجوده وبقائه، يفقده جوهره؟

لا مناص من مواجهة هذه الأسئلة أو سؤال العلاقة بين الإيمان والأفعال داخل الدين. وبشأن الملة الإسلامية سؤال العلاقة بين الإيمان وبين الفروع أو الأفعال المقدرة التي يطلب الفقهاء كمالها.

وبخصوص موقع الفقه في سياق التشريع الحديث، حيث نجد الاعتبار المدني

٧- Pierre Avril et Jean Gicquel, Droit parlementaire, Montchrestien, Paris, ١٩٨٨, p.٧٨

٨- Jean Philippe Bras, «La shari'a comme droit: cas de figure de la combinaison entre normativité juridique et normativité islamique», In Entre théologie et politique, Les origines théologiques cachés de la pensée politique contemporaine dans les pays de la Méditeranée, sous la direction de Paola Gandolfi et Giovanni Levi, Cafoscarina, Venise, ٢٠١٠, pp ٨٨-٨٩

٩ـ ونمثل لبعض ما يمكن أن يستشار فيه الفقيه دليلا على الانتقائية بما ورد من ضرورة مراقبة موافقة أعمال البنوك التشاركية للشريعة من قبل المجلس العلمي الأعلى في المغرب، ينظر المواد: ٦٢، ٦٣، ٦٤ من القانون ١٠٣،١٢، المتعلق بمؤسسات الائتمان والهيئات المعتبرة في حكمها، في الرابط الآتي:

file: ///C: /Users/TOSHIBA/Desktop/Projet_loi_١٠٣،١٢-NV_Ar.pdf

هو الغالب نتساءل: هل سيضطر الفقه إلى تمييز ما فيه من البعد القانوني الإنساني ذي القيمة الدنيوية، ويصلح للمناظرة في مقامات التشريع الحديثة؟ ولكن كيف يمكنه أن ينافس القانون المدني الحديث، وهو الأنسب لنمط العيش الذي نحياه؟

قد يحتاج الأمر لقراءة الفقه قراءة تجرده من الأساس الذي أُسس عليه، وهو الإيمان، فلا يخص بأحكامه المؤمنين فقط، فيقع إجماع الناس المؤمنين وغيرهم على قيمته الدنيوية أيضاً. وليس يمكن ذلك إلا باعتباره علما إنسانيا واجتهادا بشريا ينتمي إلى الزمن لا إلى ما وراءه. فإذا اعتُبر فيه الإمكان أمكن استنباط الضروري فيه. وإذا ميزنا آفاقه التاريخية استطعنا أن نحدد قدرته على الجواب عن أسئلة زماننا أو عجزه عن ذلك. ولكن هل تجريد الفقه من الإيمان الذي كان علة وجوده وبقائه، يفقده جوهره؟ أوليس الفقه الإسلامي، في حد ذاته، رؤية للعالم Weltanschauung ؟ أو لم يكن فاعلا في خلق عالم خاص من العيش المدني لم تبق الآن إلا آثاره؟

قد لا يكون الحل هو فك الارتباط بين الإيمان والعمل، فيصير الإيمان مادة بلا شكل، أو يصير العمل شكلا بدون روح، أو ربط الإيمان بأشكال محددة من الأفعال يقع الإلزام بها. ومصير الفقه الإسلامي يقرره تجديد فهمنا للإيمان وبحثنا له عن أماكن مناسبة تزرع فيه بذوره، ليثمر عملا حيا يَخرج من شرانق الأفعال البالية.



بقلم : بدر بن سالم

بن حمدان العبري

باحث وكاتب عماني



نقد العقل الفقهي الشريعة أنموذجا



يمثل العقل الفقهي جانبا مهما من جوانب الدراسات التراثية والفكرية المعاصرة، المرتبطة بجانب حضاري لدى أمة من أمم الإنسان، المتأثرة بما حوله من بيئة وحضارة وثقافة، فاختلط بذلك أصل النص المغلق؛ أي نص الغيب، مع آثار التفكر والتأمل والاستنتاج وفق البيئة والآلة ومحتوى الثقافة، كل هذه العوامل تجعل من العقل الفقهي عقلاً بشرياً بحتاً، إذ يتحول إلى مقدس يتعصب الناس لأحزابه بعد حين، من هنا يجب أن ينزل منزلة النقد ليوضع النص الغيبي المغلق كقيم ومنطلقات ترشد التفكير البشري، وفي الوقت ذاته تفتح للعقل الفقهي أفق التفكير ليواصل الطريق وفق الزمن والمكان دون الانغلاق وسد أداة النظر والتأمل والتفكير.



العقل الفقهي كلمتان منطلقتان من ذات الفقيه كعقل مفكر، وجسد متأثر بما حوله، وعليه فالعقل الفقهي عبارة عن أصل فهم الآلة في الاستنباط من النصوص التي يستند إليها، منطلقا من العقل، وبه يربط بين النص والتطبيق.

من هنا، لابد أن نفرق بين النص والشريعة والفقه؛ فالنص أخص من الشريعة والفقه، وهو دائرة مغلقة في الأصل على القرآن والتطبيق العملي للنص، ثم توسع إلى الرواية، ثم ازداد إلى القياس والسلف وشبهه، وهنا حدث التضاد، فبعد ما كان

مغلقا أصبح مفتوحا تحت التأثير السياسي والمذهبي، كذلك بعد ما كان أقرب إلى الكليات العامة، حيث يعطي مجالا واسعا للتطبيق زمانا ومكانا أصبح أقرب إلى التضييق، ليكون أبعد عن الواقع عجزا في الإنزال والملاءمة.

والشريعة مصطلح واسع، وهي أقرب إلى التطبيق للنص، وعليه لابد من التفريق بينهما؛ فالنص ثابت في أصله منغلق بدليل قطعي، والتطبيق اجتهاد بشري، وهذا لا يخالف دائرة الإلزام، فالشريعة مثلا أمرت بحفظ الأرواح والتقيد بالنظام والتعاون عليه، والتشريع البشري استنتج قوانين لذلك كما في أحكام الطرق والمرور مثلا.

لابد أن نفرق بين النص والشريعة والفقه؛ فالنص أخص من الشريعة والفقه، وهو دائرة مغلقة في الأصل على القرآن والتطبيق العملي للنص

والفقه أقرب إلى القانون العام للأمة، فيدخل فيه التشريع التطبيقي للنص وإعمال العقل طيلة التاريخ، ومع هذا الخلل اليوم يعود إلى نسبة الاجتهاد التشريعي والفقهي طيلة التاريخ إلى الله، وتحويل غير المقدس إلى مقدس، وتوقيف الصيرورة البشرية والعقلية الإنسانية لتقف عند الماضي، فلا تتحرك إلا ببطء شديد نحو المستقبل.

واخترت جانب الشريعة لما حدث حوله من كلام اليوم في ظل ظهور التيارات الإسلامية، وصراعها مع التيارات الليبرالية والعلمانية، وهو جانب من جوانب النقد الفقهي التشريعي البشري، والعودة إلى النص القرآني الرباني، كإعادة قراءة لهذا النص.

المحور الأول: الشريعة القرآنية

ذُكِرَت لفظة الشريعة بمشتقاتها في القرآن الكريم أربع مرات على التالي: شرع، شرعوا، شِرعة، شريعة، وسنتطرق إلى بيان هذه المشتقات بشكل موجز:

أولا: لفظة شَرَعَ وردت في سورة الشورى آية ١٣، ونصها: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ}.

وعند التأمل في هذه الآية، نجد الله تعالى يذكر أنّ الشريعة وقد عبّر عنها هنا بالدين، والدين مجموعة من التوجهات والممارسات عند فئة معينة من الناس[١]، وهنا يريد الله بالدين أصولَ الشريعة كالتوحيد ورؤوس العبادات، وما يدخل في ذلك من عدل وتحرير الإنسان من العبودية وغيرها، وهذه جاء بها جميع الأنبياء، وأشار القرآن إلى بعض الرموز الكبيرة منهم، وحذّر من التفرق والاختلاف عليها، بل الدين جامعة واسعة للجميع.

ثانيا: لفظة شَرَعُوا وردت في السورة نفسها أي الشورى آية: ٢١، ونصها: {أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}.

١- ولهذا وصف الله تعالى ممارسات أهل الكتاب بالدين في قوله: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ} الكافرون/ ٦



هنا تحذير بليغ أن يستغل اسم الله أو الشريعة أو الدين في إضافة أمور لم يشرعها الله، ولكن شرعها البشر لأنفسهم، ثم تضاف إلى الله تعالى، والتحذير من وجهين:

الوجه الأول: إشراك بعض المخلوقات لتكون وصية على العباد، فتشرّع لهم، وتنسب ذلك إلى الله تعالى، والإشراك هنا يدخل فيه الأحبار والرهبان والعلماء أيضا، والذين يضيفون إلى الدين، ويجعلون ما تمليه عقولهم من الشرائع دينا وشريعة إلهية، وهذا ما حدث مثلا عند هذه الأمة عن طريق الروايات، أو تقديس المذاهب، فجعلت بعض إفرازات العقول دينا لا يجوز المساس به.

الوجه الثاني: استغلال اسم الله أو شريعته كعنصر ترهيب، ومطية لخضع الرقاب، ونحوه كما حدث عند الخلاف السياسي بين المسلمين، فحوّرت بعض الاختلافات إلى دين منسوب إلى الله تعالى، وهذا واضح في الدراسات الإسلامية.

ومما سبق، لا يعني إلغاء العقول لتفكر وتبدع، ولكن في حدود البشرية، لا أن تنسب ذلك إلى الله تعالى، لتحقق أكبر قدر من الجذب الجماهيري باسم الدين.

ثالثا: لفظة شِرْعَة وردت في سورة المائدة آية ٤٨، ونصها: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ}.

نلاحظ من هذه الآية الربط بين القرآن والشريعة الربانية، فالله تعالى وإن كانت شريعته جاء بها الأنبياء والمرسلون عن طريق الكتب السماوية كالتوراة والإنجيل، إلا أنّ هذه الشرائع أدخل فيها ما نسب إلى الله كذبا وزورا، فجاء القرآن مصححا، وفي الوقت نفسه جاء مصدّقا لما فيها من حق، ومهيمنا عليها في الحكم.

وهذا ليس خاصا بما سبق نزول القرآن، بل هو عام إلى يوم الدين، حيث هذه الخاصية باقية فيه، لمعرفة مما يصح نسبته إلى الله كشرع إلهي، لذا هو مصحح ومهيمن ومصدّق لكل ما عداه، فالقرآن هو القرآن، والبشر هم البشر.

رابعا: لفظة شَرِيعَة وردت في سورة الجاثية آية ١٨، ونصها: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}.

> الشريعة الربانية واحدة المصدر، أي إنّ المشرّع هو اللّه سبحانه وحده لا شريك له

هنا يخاطب الله نبيه – صلى الله عليه وسلم – وهو خطاب للناس أجمعين، حيث يذّكر الله هنا نبيه أنّ الله جعله على طريقة أو شريعة واضحة، فعليه أن يتبعها، ولو خالف أهواء الذين لا يدركون مغازيها، أو يُعتبر في نظرهم من الجديد، المخالف لتراث الآباء والأجداد.

ندرك مما سبق أنّ الشريعة تمثل الخطوط التالية:

- الشريعة الربانية واحدة المصدر، أي إنّ المشرّع هو الله سبحانه وحده لا شريك له.

- لا يجوز نسبة شيء إلى الله لم يشرعه، وإنما ينسب إلى البشر، وهو قابل للنظر والأخذ والرد، ولا يترتب عليه تفسيق أو تكفير.
- القرآن ناقل لشرع الله، وهو يمثل لما عداه ثلاث خطوط: مصدّق، ومهيمن، ومصحح، لأنه فرقان ونور وهدى.
- يجب اتباع الشريعة ولو خالفت الأهواء، ولم تدرك العقول مغازيها ظاهرا.

وعند استقراء الشريعة في القرآن، نجدها تدور وفق ثلاث دوائر رئيسة:

الدائرة الأولى: دائرة موجودة في جميع الأمم والنحل، وكان يمارسها العرب، وعندما أُنزل القرآن أكدّها وأرجعها إلى أصولها، ومثل هذا الصلاة والصيام والحج، لذا لم يدخل القرآن في كثير من تفصيلاتها. وعليه، لم نجد خلافا بين مدارس الأمة الإسلامية في مجملاتها، فقط حدثت هناك بعض التنبيهات لبعض الأخطاء التي مورست باسم الشريعة، مثال هذا قوله تعالى: {ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}[٢]، وذلك لأنّ أشراف قريش كانوا لا يقفون مع الناس في عرفة، وإنما كانوا يقفون في مزدلفة، فأمرهم الله تعالى أن يقفوا في عرفة كسائر الناس.

الدائرة الثانية: هي الدائرة المفصلة نوعا ما لبعض الأحكام كالمواريث وبعض أحكام الأسرة كالطلاق، وبعض الحدود ونحوها.

> أصبحت أقوال الفقهاء والأئمة نصا، واستنتاجاتهم وحيا يوحى، فمخالفتها كفر وتفسيق

الدائرة الثالثة: أحكام مجملة أعطت العقل البشري، والتداخل الحضاري دوره في تفصيلها، ونحو هذا قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا}[٣]، فالآية أشارت إلى ثلاثة أسس: القسط، والعدل، والشهادة لله تعالى، وتركت مجال تفصيلها للعقل والتداخل الحضاري، وقوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا}[٤]، والربا كناية عن الظلم والاستغلال السيء، ومع هذا تركت للعقل والتدافع الحضاري اقتصاديا ومجتمعيا النظر في تحديد ذلك، وهكذا عند قوله تعالى: {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}[٥]، ولم تفصل مجالات وآلية الشورى، وإنما تركت ذلك للناس حسب الزمان والمكان.

المحور الثاني: المؤثرات المعاصرة التي تدور حول فهم مفهوم الشريعة

توجد في حقيقة الأمر عدة مؤثرات تدور حول فهم مفهوم الشريعة، منها ما هو داخلي في مجموع الأمة، ومنها ما هو خارجي، كما أنّ منها ما هو قديم في التأريخ، ومنها ما هو معاصر، لذا سنجمل بعض المؤثرات لضيق المقام:

٢- الحج/ ١٩٩
٣- النساء/ ١٣٥
٤- البقرة/ ٢٧٥
٥- الشورى/ ٣٨

أولا: المصطلح ذاته، فالعديد من الأزمات التي تثار حاليا في نظري، أزمة مصطلحات، نحو العلمانية والليبرالية والحداثة والعقلانية والأصولية ونحوها، حيث هذه المصطلحات أصبحت قنابل تستخدم لأغراض سياسية وفكرية معادية، وهكذا الشريعة، فيطلقون مثلا: تطبيق الشريعة هدف الأصوليين من الحكم، أو يقول من ينادي بذلك داخل مجموع الأمة: نريد تطبيق الشريعة الإسلامية، وهذان الفريقان لا يدركان مفهوم الشريعة وأبعادها، حيث نجد أنّ الفريق الأول يرى الشريعة شكليات حدود ومرأة وخمور وما يدانيها، والثاني يخلط بين الشريعة الربانية وتطبيقات الفقهاء، ولا يدرك أولوياتها ومغازيها، فأصبح هنا مصطلح الشريعة فقط كمسمى للفريقين، فلابد من تحديد مفهوم الشريعة وآلية التعامل معه.

ثانيا: الخلط في الشريعة بين النص والتطبيق، أو بمعنى آخر زيادة النص، حيث لم يقتصر على القرآن، ومجموعة من تطبيقات النبي عليه الصلاة والسلام، بل أصبحت أقوال الفقهاء والأئمة نصا، واستنتاجاتهم وحيا يوحى، فمخالفتها كفر وتفسيق، وهذا خلل كبير، مثال هذا الحج، والذي أحكامه في القرآن في سورتي البقرة والحج لا تتعدى ثلاث صفحات، سنجد اليوم بعضهم يؤلف في أحكامه خمسة مجلدات وأكثر، بل ولا يحوي مقاصد النص وعقلية التعامل معه، ومثال هذا في

الحج عشرات الضحايا التي كانت ضحية رمي الجمرات في يوم النفر الأول، نتيجة النظرة الظاهرية لبعض النصوص أو أقوال الفقهاء الخارجة التي اعتبرت نصا في ذاتها، بينما الدماء أصبحت هينة مقابل عدم الانحراف عن اجتهادات الفقهاء.

ثالثا: تغييب المقاصد من النص؛ فالشريعة القرآنية مربوطة بالمقصد، وهذه لا تذكر إلا قليلا، ومثاله حدّ القصاص يقول تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}[٦]، ولو نظرنا إلى المقصد لعلمنا وفقهنا القانون، وأقنعنا الآخرين بذلك.

رابعا: حصر الشريعة في رجال وفقهاء الدين، وهذا خلل كبير، لأن الشريعة كما رأينا مجملة في معظمها، ومفصلة في بعضها، وتعم نواحي الحياة تعبديا واجتماعيا واقتصاديا وجنائيا وسياسيا ونحوها، والمفصل يؤخذ من أهله: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ}[٧]، والمجمل يشترك الجميع في علاجه، وكذلك في آلية إنزال بعض المفصل، وهذا يشترك فيه علماء النفس والاجتماع والاقتصاد والتربية والقانون وغيرهم، مع الاستفادة من مجريات الحضارة العالمية، لذا أرى تفكيك دائرة الافتاء، حيث تتحول إلى مجمع يعم جميع التوجهات لإنزال الشريعة تكامليا في مقاصدها، حتى تحق الشريعة أبعادها التكاملية.

خامسا: تقزيم الشريعة في الحدود، وجعل الحدود مقاصدها الكبيرة، والحدود مبنية على تطبيقات كليات الشريعة، فكيف تطبّق حد السرقة مثلا وأنت لم توفر كلية العدالة الاجتماعية والاقتصادية، كذلك كيف تطبق حدّ الزنا وأنت حرمت الناس من تسهيل اللقاء الطبيعي بين الناس، فلا بد بداية من تطبيق كليات الشريعة، وبعدها يأتي حديث الحدود، وفي طرق ضيقة جدا، كما ضيق القرآن حد الزنا في سورة النور.

سادسا: الدعوة إلى فصل السياسة عن الشريعة، وهذه في الحقيقة دعاية خيالية على اعتبار المجملات، فالسياسة تقوم على العدل والحرية والمساواة والقسط والشهادة لله تعالى من الجميع، وهذه من أسس الشريعة الربانية، أما ما يتعلق بحياة الناس وطقوسهم ومناهجهم، فالشريعة الربانية جاءت للحفاظ عليها لا جعلها مطية للصراع والتنافر.

سابعا: فتح أكبر مجال للعقل في الاستنباط والتفكير وإنزال الشرع وكلياته، والله تعالى يأمر في مئات الآيات بتحكيم العقل، فمثلا عبارة أفلا تعقلون تكررت ثلاث عشرة مرة، وعبارة لعلكم تعقلون تكررت ثماني مرات، وعبارة لا يعقلون تكررت إحدى عشرة مرة، وعبارة لقوم يعقلون تكررت ثماني مرات، وعبارة إن كنتم تعقلون تكررت مرتين، وعبارتي ما عقلوه ونعقل تكررت مرة واحدة، وعبارة يعقلون وتعقلون تكررت مرتين، وهكذا دواليك.

بل إنه سبحانه أمر بالنظر العقلي في سنن الكون، وآثار من مضى ويدخل في هذا تراثهم وفكرهم وما خلّفوه من فلسفة وعادات وتقاليد، قال سبحانه: {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ}[٨].

٦- البقرة/ ١٧٩
٧- الأنفال/ ١٢٢
٨- النمل/ ٦٩





ثامناً: مراعاة الزمان والمكان، وإنزال الشريعة بما يناسب ذلك، ولنضرب على هذا زكاة الفطر، وهي تدخل تحت كليات الصدقة والتعاون الاجتماعي، وقد كانوا يخرجونها في عهده عليه السلام من غالب قوت أهل البلد، وعندما رأى الفقهاء الأفضل خلافه حسب الزمان والمكان تغير القانون الحكمي، فنجد الإمام جابر بن زيد أجاز إخراجها نقدا في القرن الأول جاء في منهج الطالبين: وقيل كان ضمام يكره إعطاء الدراهم عن فطرة شهر رمضان، وكان الأعور - أيّ جابر بن زيد - يعجبه ما قال ضمام، ثمّ بدا له من رأيه أن قال: إنّ الدراهم خير من الطعام[٩].

لا بد بداية من تطبيق كليات الشريعة، وبعدها يأتي حديث الحدود، وفي طرق ضيقة جدا

وممّن أجاز ذلك من التابعين سفيان الثوري، والحسن البصري، والخليفة عمر بن عبد العزيز، وقال الحسن البصري: «لا بأس أن تُعطى الدراهم في صدقة الفطر»، وكتب الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى عامله في البصرة: أن يأخذ من أهلِّ الديون من أعطياتهم من كلِّ إنسان نصف درهم[١٠].

ويرى الإمام الصادق، وهو من أئمة القرن الثاني الهجري، أنّ إخراج زكاة الفطر أنفع وأفضل للفقير، حيث يشتري بها ما يريد[١١]، وأخذ بهذا الرأي تلميذه أبو حنيفة النعمان[١٢]، وعليه أتباعه الحنفية.

وهكذا الحال في تقديم إخراجها زمانا جاء في الذهب الخالص: «وجاز تقديمها في رمضان لحاجة الفقراء، أو في نصفه الآخر أو لا أقوال»[١٣]، وقال أبو المؤثر: كتبت إلى محمد بن محبوب - رحمه الله - أسأله عن إخراج زكاة الفطر قبل شهر رمضان بشهر، أو في شهر رمضان، أو بعده بشهر، فكتب إلي: أمّا من أخرجها في شهر رمضان أو بعده بشهر، فقد أجزى عنه، وأمّا من أخرج قبله بشهر فلا يجزي عنه»[١٤].

ويقول محمود شلتوت في الفتاوى: «ويجوز إخراجها قبل آخر رمضان بمدة يتمكن فيها الفقير من الانتفاع بها في يوم العيد، وذلك تحقيق للمعنى المقصود

٩- منهج الطالبين وبلاغ الراغبين للشيخ خميس بن سعيد الشقصي، ج٦، ص ١٦٦
١٠- موقع إسلام اليوم، فتوى للشيخ خالد بن عبد المنعم الرفاعي.
١١- فقه الإمام جعفر الصادق، ج٢، ص٩٧
١٢- موقع إسلام اليوم، فتوى للشيخ خالد بن عبد المنعم الرفاعي.
١٣- الذهب الخالص لقطب الأئمة، ص ٢٤٧
١٤- منهج الطالبني، ج٦، ص ١٦٣



منها، وهو إغناء الفقير عن مدّ يده في يوم العيد، أغنوهم في هذا اليوم عن السؤال»[١٥].

وقال ابن قدامة في المغني: «مسألة: وإن قدّمها قبل ذلك بيوم أو يومين أجزأه...، ولا يجوز أكثر من ذلك، وقال ابن عمر: كانوا يعطونها قبل الفطر بيوم أو يومين، وقال بعض أصحابنا - أي الحنابلة -: يجوز تعجيلها بعد نصف الشهر كما يجوز تعجيل أذان الفجر، والدفع من مزدلفة بعد نصف الليل، وقال أبو حنيفة: ويجوز تعجيلها قبل الحول لأنّها زكاة، فأشبهت زكاة المال، وقال الشافعي: ويجوز من أول شهر رمضان؛ لأنّ سبب الصدقة الصوم والفطر عنه، فإذا وجد أحد السببين جاز تعجيلها كزكاة المال بعد ملك النصاب»[١٦].وممن أجاز تعجيلها الجعفرية، يقول أبو القاسم الحليّ: «ويجوز تقديمها في شهر رمضان ولو من أوله أداء»[١٧].فكليات السؤيعة لا بد أن تنزل مراعية للزمان والمكان.

تاسعا: التفريق بين القانون والشريعة، فتصور بعضهم أن القانون غير الشريعة، مع أن القانون الغربي استفاد كليّا من الفقه الإسلامي، والفقه الإسلامي تجربة زمانية ومكانية قابلة للإفادة والتطور والدراسة النقدية، والقوانين الغربية تجربة زمانية ومكانية، والشريعة جاءت بكليات تحفظ الدين والنفس والعرض والنسل والمال، وعليه نتعامل مع القوانين، ولا تعارض في ذلك أبدا.

> يجب بداية إطلاق العقل البشري ليكون في المكان الذي أمر اللّه تعالى بوضعه، وليعطى مساحته الكافية في النقد والنظر والتأمل والتدبر

عاشرا: الاهتمام بالشكليات وترك الكليات، مما أوجد ازدواجية في التفكير عند بعض أفراد مجموع الأمة، فنجد اهتماما كبيرا في الغناء والمعازف واللحية والثوب ونحوه، ولكن لا نجد اهتماما للعدل والمساواة والحرية والشهادة لله تعالى ونحوه، وهذا أوجد صورة عند المخالف بقصور الشريعة واهتمامها بجزئيات الأمور.

الخاتمة:

من خلال مفهوم الشريعة، ندرك مدى التأثير البشري زمانا ومكانا وتأثيره العام على عقلية الفقيه، والذي تحول بدوره إلى تراكم بشري مقدس، أضيف إليه مرويات تنسب إلى الرسول الأكرم أو من بعده، ليعطى أكبر قداسة، ومن هنا سيتسع المقدس، وتصبح الدائرة الضيقة دائرة واسعة، وبعده يحدث التصارع بين الناس على تراث بشري متراكم يتصورونه مقدسا، مما يتوقف عقل الفقيه عند الماضي، ويعتبر النقد إلحادا وكفرا وردة.

وعليه، يجب بداية إطلاق العقل البشري ليكون في المكان الذي أمر الله تعالى بوضعه، وليعطى مساحته الكافية في النقد والنظر والتأمل والتدبر، وبه يفتح المجال لهذه الأمة لتساير الركب، وتنطلق إلى أفق أبعد، بدل العيش في الماضي، والصراع حول مفاهيم أضافها البشر إلى مرتبة القداسة بما كتبته أيديهم، وحبرته أقلام أحبارهم.

١٥- الفتاوى لمحمود شلتوت، ص ١٥٧

١٦- المغني لابن قدامة، ج ٢، ص ٦٦٨-٦٦٩

١٧- المختصر النافع في فقه الإمامية لأبي القاسم الحلي، ص ٨٦



صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

www.mominoun.com

الباحث التونسي جمال الدين بن عبد الجليل لمجلة «ذوات»:

العقل الإسلامي يعيش أزمة اغتراب

حاوره: محمد بوشيخي

أكـد الدكـتور جـمال الـدين بن عبـد الجـليل، أن العقـل الفقـهي يعيش أزمة، وصفها بـ «الاغتراب»، كما أشار إلى أن العقل الفقهي بمختلف مدارسه ومذاهبه «يحمل من القواسم المشتركة، ما يجوز لنا الحديث عن وحدة بنيوية تشتمل هذا العقل الفقهي الإسلامي، بالرغم من التباينات المدرسية المذهبية التي تبقى عرضية».

وأكـد الباحـث التونسي، في حـوار مع مجلة «ذوات»، عدم قـدرة الأدوات والمناهج التقليدية التي انتهجتها المدونة الأصولية الفقهية على التجاوب مع «تعقيدات الواقع المعاصر في علاقاته القائمة في العديد من المجالات الحياتية»، مبينا كيف تسبب هذا القصور والعجز المنهجي في تكريس حالة «الافتراق والتنافر بين الحكم والواقع وحالة اغتراب في علاقة المسلم بواقعه وإدراكه له».

أما عن حالة التسيب في إنتاج الفتاوى، التي وصفها بـ «الشعبوية الفقهية»، فربطها بتنامي «التيار السلفي والوهابي»، في مقابل «تراجع تأثير الخطاب المدرسي الأصولي»،كما عبر عن اعتقاده بضرورة «تجاوز المناهج التقليدية على مستوى المدونة الأصولية» وأهمية المناهج الحديثة في «التعامل مع النص القرآني تأويلا وتفسيراً والأحاديث دراية ورواية». مشيدا في نفس السياق، بنظرية المقاصد واعتمادها مفهوم الحرية، مع تأكيده على قدرة الأبحاث المستمدة من نظرية المقاصد على فتح «إمكانات جديدة وافاق أرحب مما قدمته المناهج الأصولية التقليدية» بشرط امتلاكها «الجرأة الكافية والرغبة في تحقيق التجاوز».

وجمال الدين بن عبد الجليل باحث جامعي متخصص في الفلسفة والفكر الإسلامي بجامعة فرانكفورت (ألمانيا)، ومحاضر زائر بالعديد من الجامعات، منها جامعة فيينا وانسبروك (النمسا)، وجامعة فو تجان بتايباي (تايوان)، وجامعة مونستر (ألمانيا).

متحصل على الماجستير والدكتوراه في الفلسفة من جامعة فيينا (النمسا)، وقد كان موضوع رسالته حول «الرشدية اليهودية في القرون الوسطى». اشتغل على قضايا فلسفة الحق وفلسفة الدين في السياق الإسلامي، والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام وتاريخ الفلسفة العام، والفلسفة التثاقفية، وتيارات العقلنة والتحديث في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. لديه مؤلفات وكتابات منشورة باللغات الألمانية والإنجليزية والعربية.

*** اخترنا عبارة «أزمة العقل الفقهي» كعنوان لملف العدد الحالي من مجلة «ذوات»، في إشارة لعزلة الفقه و«استقالته» من إدارة حياة المسلم المعاصر، فهل ترونه عنواناً مناسباً؟**

أتفق معك في صواب هذا العنوان، بأن العقل الفقهي الإسلامي يعيش أزمة، وقد تتباين القراءات في تشخيص طبيعة هذه الأزمة وحصرها بحياة المسلم المعاصر من ناحية، أو النظر إليها من ناحية أخرى بأنها أزمة بنيوية أكثر تجذرا، وتعقيدا وترتبط بالمنهج الذي يحكم العقل الفقهي، ولا تنحصر فقط في سياق الواقع التاريخي الذي يتنزل فيه هذا العقل ويتفاعل معه سلبا وإيجابا، ولو أنه لا يجوز إغفال الترابط الجدلي والتأثير المتبادل بين السياق التاريخي والمناهج المعتمدة في النظر والتعريف والاستنباط، كما أعتقد أنه يحسن النظر إلى هذا العقل الفقهي في مستويين اثنين؛ يتمظهر من خلالهما ولا ينفك عنهما، وهي أولا مستوى القواعد الأصولية، والمستوى الثاني هو ما يتعلق بالعملية الاستنباطية نفسها المتعلقة بالحكم الجزئي على وجه التفصيل من جهة حدوث موضوعه واقعا أو افتراضا وجهة استنباطه وتعليله نظريا. ويمكن في تقديري مع بعض التحفظ إلحاق مستوى ثالث بما سبق، وهو مستوى الفتاوى، وهذا المستوى على الرغم من تقاطعه مع المستويين السابقين المشار إليهما، إلا أنه يفترق عنهما على مستوى بنية وشكل الخطاب بأنه خطاب يغلب عليه التوجيه والأمر بالامتثال والإخبار عن «الحق» أو الحكم، ويضعف أو يغيب فيه حضور جانب الإقناع والتعليل.

***تبدو عزلة العقل الفقهي واستقالته واضحة جلية في مختلف الفرق الإسلامية من سنية وشيعية وزيدية وإباضية...، فهل تعاني المدرسة الفقهية في كل هذه الفرق من نفس التحديات؟ ولماذا؟**

دعني في البداية، أحاول مقاربة ما أشرت إليه من توصيف لتمظهرات أزمة العقل الفقهي في مختلف المدارس الإسلامية على تباينها، على أنه «عزلة» و«استقالة» من إدارة وتوجيه حياة المسلم المعاصر؛ فهذا الأمر لا يخلو من التباس ويحتاج في تقديري إلى توضيح أكثر وأدقّ، إذ إن الملاحظة الأولية التي يمكن تثبيتها والانطلاق منها على امتداد الفضاء الإسلامي هي الحضور الرئيس والكبير لمقولات وتوجيهات وأحكام الفقه الإسلامي في مجال الأحوال الشخصية للأفراد المسلمين، فيما يتعلق بالعلاقات الزوجية والأسرية وأحكام الميراث مثلا بقطع النظر عن السياق الخارجي الاجتماعي والثقافي الذي يتواجدون فيه، والذي قد يكون نفسه متبنيا لهذه الأمور والضوابط مؤكدا عليها أحيانا أو مخالفا لها أحيانا أخرى، وقد يتجاوز الأمر في العديد من السياقات مجال الأحوال الشخصية إلى مجالات متعلقة بمساحات ضمن الفضاء العام والعلاقات المنتظمة داخله. فمقولات العقل الفقهي والنتائج؛ أي الأحكام والتوجيهات التي يقدمها وينتجها، تتمتع بتأثير بالغ وحضور كبير لدى شرائح واسعة جدا من الناس غالبا من خلال تمثلها لهذه الأحكام والتوجيهات دون الحاجة لسلطة خارجية تفرض أو تمنع مع الانتباه إلى ما يترتب عن ذلك من مفارقة وحالات ازدواجية وعلاقات فصامية بين ما هو متمثل وبين السياق الواقعي، وما يمكن ملاحظته وتسجيله من شغف وإقبال كبيرين لشريحة واسعة من المسلمين على اختلاف انتماءاتهم المذهبية على الفتاوى وطلب تبيان الأحكام التفصيلية لبعض القضايا الجزئية، إنما هو مؤشر إضافي على هذا

التأثير والحضور وليس العزلة أو الاستقالة. ولكن هذا الحضور والتأثير المشار إليه لا يخلو من إشكال على مستوى ضبط وتحديد علاقة الفرد المسلم بسياق الواقع المعاصر الذي يعيشه مما يجعل هذه العلاقة يشوبها التوتر وعدم التناغم، إذ إن الواقع المعاصر «الحديث» لا يخضع لنفس المقدمات الأولية الكلية التي يعتمدها العقل الفقهي الإسلامي في تعريفاته المعتمدة، بل إنه قد يتناقض معها ويخالفها ويختلف معها صراحة، وهذا الأمر يتسبب في إحداث حالة من التوتر والازدواجية والفصام، لذلك أجد أن التوصيف الأنسب لهذه الوضعية هو الاغتراب، وهو حالة لا تخلو من ديناميكية عالية إلا أنها تبقى ديناميكية عقيمة غير مبدعة ولا منتجة بشكل فاعل وإيجابي في العلاقة بالواقع وتعقيداته، بل قد تميل إلى القفز على هذه التعقيدات واختزالها وتبسيطها، وفي غالب الأحيان محاولة احتوائها أو عزلها من خلال مقولتي التحليل والتحريم، ومن هذه الناحية يصدق توصيف تمظهرات أزمة العقل الفقهي بالعزلة والاستقالة من حيث عدم الانخراط البنيوي والوظيفي في سياق الواقع المعاصر «الحديث» وعدم المشاركة في صياغة تعريفاته ومفاهيمه وقيمه بما هو حداثة. وأود هنا لفت الانتباه أيضا، إلى أن مختلف المدارس الإسلامية المشار إليها في سؤالك تشترك جميعها في مواجهة هذه المعضلة، وأن العقل الفقهي بمختلف تمظهراته المدرسية المذهبية يحمل من القواسم المشتركة مما يجوز لنا الحديث عن وحدة بنيوية تشتمل هذا العقل الفقهي الإسلامي بالرغم من التباينات المدرسية المذهبية التي تبقى عرضية.

يعيش العقل الفقهي الإسلامي أزمة بنيوية أكثر تجذرا، وتعقيدا ترتبط بالمنهج الذي يحكم العقل الفقهي، ولا تنحصر فقط في سياق الواقع التاريخي

***وهل للسياسة يد في مأزق العقل الفقهي عموماً؟**

السياسة كانت دوما عاملا ملازما مؤثرا سلبا وإيجابا منذ المراحل الأولى لنشوء الخطاب الفقهي، وكذلك الشأن مبدئيا بالنسبة إلى السياق التاريخي المعاصر؛ فجل الفقهاء المؤسسين الأوائل، إن لم نقل كلهم، كانت لهم علاقات معينة بمؤسسة الحكم السياسي في عصورهم، سواء بالموالاة أو المعارضة، والتي لم تخل من التأثير على مواقفهم ومساراهم عموما، وهذا الأمر لا يقتصر فقط على المذاهب التي كانت تاريخيا غالبا في صف المعارضة، مثل الشيعة الزيدية والجعفرية والإسماعيلية والإباضية، ولكن يمكن الالتفات إلى هذا الأمر أيضا، من خلال العلاقة الشائكة لأصحاب المذاهب السنية بالمؤسسة السياسية، ومثال ذلك محنة مالك بن أنس مع الحكم العباسي بداية ثم توافقه وتصالحه معه لاحقا، وكذلك محنة أحمد بن حنبل في علاقته بالحكم العباسي في عصره فيما تعلق بقضية خلق القرآن... كل هذه الأمثلة وغيرها كثير مع الفقهاء المتأخرين، تبين أن السياسة والسياسيين كانوا دوما على مقربة من الخطاب الفقهي والفقهاء، بل أنه يمكننا القول إن انتشار وسيادة بعض المذاهب والمدارس الفقهية دون سواها في سياقات معينة، إنما كانت مرتبطة إلى حد كبير بإرادة سياسية كرّست هذا الأمر، وشجعت عليه وفرضته أحيانا، من ذلك مثلا تبني الخلافة العثمانية للمذهب الحنفي والدولة الصفوية للمذهب الجعفري. الجانب الثاني الذي أود التنبيه إليه في هذا السياق، هو أن التداخل بين السياسي والديني عموما في السياق الإسلامي منذ عصور التأسيس الأولى وما تلاها من قرون لاحقة لم يكن أمرا استثنائيا بالمقارنة مع السياقات الثقافية والحضارية آنذاك، إذ إن الدين في فترة العصور الوسيطة كان حاملا للتعريفات محددا لشروطها وأفقها، فضمن الكليات الدينية كانت تصاغ التعريفات والتراكيب المفاهيمية والمحددات القيمية.

***يبدو أن إشكالية الثابت والمتغير تحتل جوهر المشكل في الخطاب الفقهي المعاصر، وعلى أساسها يتم تحديد دائرة المباح والمحرم، فأي معايير يتم اعتمادها لضبط حيز الثابت وحيز المتغير والفصل بينهما، وهل هي معايير قابلة للاجتهاد والتجديد؟**

أوافقك في هذه الملاحظة مبدئيا، وأود أن أعمّمها على الخطاب الفقهي بعمومه دون الاقتصار على المعاصر منه فقط، ويمكن في تقديري مقاربة إشكالية الثابت والمتغير ضمن بنية الخطاب الفقهي الأصولي،



بالاستناد إلى ما اصطلح عليه الأصوليون من تمييز بين الحكم القطعي والحكم الظني، وفي مقام تعريف كل من الحكمين اختلف الأصوليون؛ فمنهم من اعتبر ذلك مرتبطا بالدليل، إن كان قطعيا أو ظنيا في ثبوته أو دلالته، فإن الحكم المستند إليه من جنس الدليل في القطع أو الظن بالضرورة، ومنهم من يرى أن الحكم هو قطعي دوما بلحاظ غلبة الظن الذي يفيد القطع، وذلك أن ثبوت الحكم عند وجود غلبات الظنون قطعي، فلا ينصرف إليه الظن ومثاله: حكم القاضي بقول الشهود ظني، ولكن الحكم عند ظن الصدق واجب قطعي،

جل الفقهاء المؤسسين الأوائل، إن لم نقل كلهم، كانت لهم علاقات معينة بمؤسسة الحكم السياسي في عصورهم، سواء بالموالاة أو المعارضة، والتي لم تخل من التأثير على مواقفهم ومسارهم عموما

ويخالف أبو حنيفة هذا الرأي فالحكم عنده ظني. ويمكن مقاربة إشكالية الثابت والمتغير من خلال تمييز آخر متعلقا بالحكم قام به الأصوليون، ونجده معتمدا عندهم ومبثوثا في كتبهم بعبارات وتعبيرات مختلفة حسب المدارس، والمذاهب الأصولية تفيد نفس المعنى المقصود تقريبا. ويرد هذا التمييز عند الإمامية مثلا تحت مسمى الحكم الواقعي والحكم الظاهري، والحكم الواقعي: هو الحكم الشرعي المطابق للواقع ونفس الأمر؛ أي إنّه مطابق لما هو مسطور في اللوح المحفوظ. أمّا الحكم الظاهري؛ فهو الحكم الذي

يصل إليه المجتهد عبر الأدلّة الظنّية المعتبرة، كالأمارات، ومنها: أحاديث وأخبار الآحاد، ومنها الأُصول العملية في حال الشكّ في الحكم الواقعي كالاستصحاب، والبراءة، والاحتياط. وفي هذا المعنى عند علماء أصول الفقه السنة، مثل الرازي والقرافي وغيرهم نجد مفهوم الحكم المعيّن، وهو كما يعرفه القرافي في الذخيرة هو «حكم الله، وهو كلامه النفساني وهو قديم». إذن من خلال هذا التمييز المهم في أنواع الحكم يتبين أن الثابت الذي يفيد العلم اليقيني القطعي من حيث إنه حكم واقعي أو حكم معيّن هو عند الله عز وجل، أما اجتهادات البشر كلها فهي لا تعدو أن تكون طلبا لهذا اليقين الثابت دون القطع والجزم بالإحاطة به؛ أي إنها تبقى من باب الأحكام الظاهرية الظنية ولا تفيد العلم اليقيني القطعي، غير أنها مبرئة للذمة مجزية للعمل، فالغاية من الأحكام بهذا المعنى هي عملية وليست معرفية نظرية، وأعتقد أنه يمكن تحقيق هدف التجديد الاجتهادي من خلال الاستناد والرجوع إلى مثل هذه المفاهيم المشار إليها وتفعيلها منهجيا ومعرفيا في سياقنا الحديث مع ضرورة استيعاب واكتساب مناهج العلوم الحديثة، مثل العلوم الألسنية وفلسفة اللغة ونظريات تحليل الخطاب والإيطيقا وفلسفة الحق إضافة إلى أهمية الإحاطة والاطلاع على علوم الاجتماع والاقتصاد.

إن تنامي الظاهرة السلفية والإخبارية في الفضائين السني والشيعي تعبر في أحد وجوهها عن نزوع لمعاداة العقل ورفض اعتماد قواعد المنطق في عملية استنباط الأحكام الفقهية

***هل أدوات استنباط الحكم الشرعي وتحقيق المناط مثلا قادرة على ضمان التكيف اللازم بين النص الثابت المتناهي والواقع المتحول اللامتناهي؟**

لدي ملاحظة على توصيف النص بأنه ثابت متناهي، فهذا أمر قد يصدق على متن النص والاكتفاء بحدود العبارة كمقصود لذلك، ولكنه لا يصدق إذا كان مقصودنا من النص الجوانب الدلالية والمعاني المتضمنة فيه التي يمكن استخلاصها منه؛ فهذه ليست ثابتة ولا متناهية، وإنما منفتحة وما الكم الوفير للتراث التأويلي إلا أحد الشواهد على هذا الأمر وغاية ما يمكن أن نصل إليه من معان وتأويلات، إنما هي من باب الاحتمال الذي يمكن أن يكون ضعيفا أو قويا، وتبقى الأحكام المستقاة والمستنبطة من ثنايا النصوص كما تمت الإشارة إليه سابقا من باب الأحكام الظاهرية، وهي ظنية تروم بلوغ اليقين القطعي بما هو علم إلهي دون أن تحيط به، وتبقى نسبية ضمن الظروف والشروط السياقية للمعرفة الإنسانية التي تتنزل فيها وتحكمها. وفي تقديري أن تعقيدات الواقع المعاصر في علاقاته القائمة في العديد من المجالات الحياتية الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، والتي تحتاج ضبطا تعريفيا وتحديدا معياريا توجيهيا من خلال المنظومة التشريعية والأحكام الاستنباطية، لا يمكن استيعابها من خلال الاكتفاء بالأدوات والمناهج التقليدية التي أنتجتها المدونة الأصولية الفقهية. وهذا القصور والعجز المنهجي يتسبب في تكريس لحالة من الافتراق والتنافر بين الحكم والواقع وحالة اغتراب في علاقة المسلم بواقعه وإدراكه له.

***يلاحظ خلال السنوات الأخيرة نزوع عدد من الفقهاء السنة إلى الاجتهاد من خارج المذاهب الأربعة القائمة، كما يلاحظ لدى علماء الشيعة تباين في تحديد حدود «المرجعية» وسلطتها، بل يوجد من يطعن في شرعيتها، هل تسير الأمور نحو إحداث القطيعة مع المذهبيات الفقهية القائمة؟ ثم ألا يخشى أن تؤدي هذه الحالة من عدم الانضباط المذهبي إلى نوع من التسيب المنهجي في إنتاج الفتاوى؟**

أجد أن عدم الالتزام بالحدود والضوابط المدرسية المذهبية، إنما يعبر في أحد جوانبه عن محاولة لتجاوز القصور والعقم المنهجي داخل الحدود المدرسية المذهبية الضيقة، وتتشابه ملامح تأزم المشهد مع الاختلاف في الدرجة وليس في النوع، سواء داخل المذاهب السنية أو داخل الفضاء الشيعي. وهنا يمكن التنبيه إلى بعض النقاط المهمة في هذا الصدد، وأهمها النقص الفادح وندرة الأبحاث والدراسات التي تعنى بأصول الفقه المقارن السنية والشيعية والإباضية، إذ إن الانغلاق المذهبي والانكفاء

المدرسي على الذات يبقى هو السمة الغالبة في مجال الأبحاث الأصولية داخل هذه المدارس والمذاهب الإسلامية. الملاحظة الأخرى التي يمكن تسجيلها في هذا السياق هو الصعود المتنامي الملحوظ للتيار التقليدي خاصة في السياق السني من خلال انتشار التيار السلفي والوهابي، ومن خصائص وسمات هذا التيار هو عدم التقيد والالتزام بمناهج أصول الفقه بما هي قواعد تعتمد العقل وتستند إلى قواعد المنطق، ونلاحظ في الفضاء الشيعي الانتعاش الملحوظ والتنامي المتزايد أيضا للتيار الإخباري الذي يقف على الطرف المقابل للفقهاء الأصوليين الذين يعتمدون أصول الفقه في استنباط الأحكام الشرعية، إن تنامي الظاهر ة السلفية والإخبارية في الفضائين السني والشيعي ولو بدرجات مختلفة إلا أنها تعبر في أحد وجوهها عن نزوع لمعاداة العقل ورفض اعتماد قواعد المنطق في عملية استنباط الأحكام الفقهية، وهذا أحد تعبيرات وتمظهرات أزمة العقل الأصولي الفقهي في التواصل مع مستجدات واقعه.

وتتعلق الملاحظة الثالثة بقضية المرجعية داخل الفضاء الشيعي، إذ إنه بقطع النظر عن الانتقادات والمطاعن التي يوجهها التيار الإخباري لمؤسسة المرجعية الشيعية، وهذا الأمر يعبر عن علاقة صراع تاريخي لم يتوقف بين الجانبين، إلا أنه يمكن الإشارة إلى مواقف نقدية ذات أهداف إصلاحية وتجديدية قد تصدر أحيانا من داخل مؤسسة الحوزة العلمية أو من خارجها من طرف بعض رجال الدين المخضرمين والمثقفين الأكاديميين. وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى أطروحة محمد باقر الصدر لتطوير المرجعية الدينية أطلق عليها تسمية «المرجعية الرشيدة»، من أهم خصائصها جعل المرجعية مؤسسة ذات أقسام ولجان متعددة ومختلفة حسب التخصصات، يشترك في تشكيلها مجموعة من العلماء والفقهاء وعدم اختزال المرجعية في شخصية فرد واحد. أما ما أشرت إليه من حالة التسيب المنهجي في إنتاج الفتاوى، فهي أمر حاصل ويتنامى بشكل متزايد ومترابط مع تنامي انتشار التيار السلفي والوهابي الذي يعتمد في نشر فتاواه، وسائل الاتصال والتواصل التقنية الحديثة من فضائيات وأنترنيت بنجاح، ويمكن توصيف هذا الوضع بأنه صعود وانتشار للشعبوية الفقهية على مستوى الخطاب إنتاجا وتلقيا متمثلة في التيار السلفي والوهابي مقابل تراجع تأثير الخطاب المدرسي الأصولي، ولانتشار هذه الوضعية عدة أسباب سياسية اجتماعية ونفسية، وأخرى مرتبطة بمناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي والعربي خصوصا، ولا يمكن اختزالها على مستوى الخطاب الفقهي فقط.

> لا يمكن الحديث عن اجتهاد فقهي حقيقي دون القيام بتجديد وتجاوز المناهج التقليدية على مستوى المدونة الأصولية وفتح آفاق ومجالات جديدة

***ظهرت بوادر حركة التجديد على مستوى الفقه منذ العقود الأولى من القرن الماضي، فتطورت تدريجيا عبر تأصيل منتجات الحضارة المعاصرة السياسية والنقابية والحقوقية... ولازال العقل الفقهي يجابه تحديات متجددة يفرضها التطور التكنولوجي كالاستنساخ الجيني وتداعيات ارتهان الثقافي للاقتصادي... فأين وصلت مسيرة التجديد؟ وما أفقها؟**

يبدو أن الظروف التاريخية الخاصة، منذ أواخر القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين، والإدراك المباشر للنخب في العالم العربي والإسلامي لمدى هيمنة الحداثة الغربية وسطوتها، كل هذه العوامل وغيرها، ساهمت بشكل فعال في نشوء وتطور وعي تحرري إصلاحي وتجديدي من أجل مجابهة تحدي الحداثة بتبني واعتماد منتجات الحداثة ووسائلها من جهة، مثل تأسيس الأحزاب السياسية والنقابات العمالية، ومن جهة أخرى بالدعوة للإصلاح الديني وضرورة الاجتهاد الفقهي والدعوة لتمتع المرأة بحقوقها، إلا أننا يمكن أن نلاحظ تراجع وتيرة هذا المدّ الإصلاحي والتجديدي في النصف الثاني من القرن العشرين، واقتصار المحاولات اللاحقة عموما على البقاء ضمن دوائر التفكير الفقهي التقليدي وتعريفاته المفاهيمية دون الجرأة أو القدرة على التجديد والتأسيس لاجتهاد حقيقي، وليس مجرد ملاحقة ذرائعية تبريرية لمتغيرات الواقع ومستجداته من خلال إصدار الفتاوى والأحكام دون استيعاب حقيقي لحقيقة هذه المتغيرات وعمقها، ويمكن أن أقدم لذلك مثالا يتعلق بوضع مستجد، ولم يكن



يمكن للأبحاث المستندة على نظرية المقاصد أن تفتح إمكانات جديدة وآفاق أرحب مما قدمته المناهج الأصولية التقليدية

واردا ضمن تاريخ الفقه الإسلامي ومقولاته، وهو ما يسمى بفقه الأقليات ويتعلق بأوضاع المسلمين المقيمين في بلدان ذات أغلبية غير مسلمة خاصة في البلدان الأوروبية والغربية. ما يمكن ملاحظته هو أن التعريف المقدم لمفهوم الأقلية هنا، إنما يقصد أقلية عددية مسلمة مقابل أغلبية عددية غير مسلمة، حيث إن هذه الأقلية العددية تخضع للتأثيرات والعلاقات والضوابط القانونية وغيرها التي تعتمدها الأغلبية العددية وتقرّها، فالإشكال هنا هو متعلق بإنتاج التعريفات المفهومية والقيمية التي تعتبر ذات سيادة مرجعية محددة للعلاقات القائمة ومؤثرة فيها، والواقع أن هذه التعريفات المفهومية والقيمية مرتبطة مباشرة وبشكل عضوي بسياق كلي هو سياق الحداثة كمرجعية مفاهيمية التي تتمتع بانتشار كوني وهيمنة معولمة، ما يجعل منها منافسا وتحديا تواجهه بقية المرجعيات الثقافية والدينية المغايرة بما فيها الإسلامية. إذن ضمن هذه النظرة، فإن اعتماد مفهوم الأقلية العددية من أجل تأسيس ما يسمى بفقه الأقليات يصبح لا قيمة له، حيث إن مناط التعريف، واقعا هنا، ليس العدد بالكثرة أو القلة، وإنما بامتلاك السيادة والقدرة على مستوى انتاج المفاهيم وتعريف القيم، وهذه تبقى راهنا ذات مرجعية حداثية تفرض نفسها بشكل معولم من خلال منتجاتها وعلاقاتها، سواء داخل المجتمعات الإسلامية أو خارجها، فبهذا اللحاظ تصبح منظومة الفقه الإسلامي بما أنها تفتقد القدرة على المشاركة في إنتاج التعريفات المفاهيمية والقيمية داخل الفضاء المفهومي الحداثي ذات حضور هامشي يمكن تصنيفه بأنه أقلياتي، سواء في المجتمعات الأوروبية أو حتى الإسلامية التقليدية. إذن يتضح من خلال هذا المثال، أن هناك تحدياً معقداً وعميقاً لا يمكن اختزاله من خلال إسقاط بعض المصطلحات على واقع لا ينسجم معها ولا يخضع لها في علاقاته القائمة.

***هل يمكن بعث الاجتهاد الفقهي دون المساس بالقواعد الأصولية ومناهج التفسير؟**

في تصوري، لا يمكن الحديث عن اجتهاد فقهي حقيقي دون القيام بتجديد وتجاوز المناهج التقليدية على مستوى المدونة الأصولية وفتح آفاق ومجالات جديدة في ذلك، وأيضا فيما يتعلق بالتعامل مع النص القرآني تأويلا وتفسيرا والأحاديث دراية ورواية، باعتماد المناهج الحديثة في ذلك، في مجال علوم الألسنيات وفلسفة اللغة والتحقيق التاريخي، كما أن التأسيس لفلسفة الحق بالمعنى الحديث في السياق التشريعي الفقهي الإسلامي يعتبر في تقديري ضرورة حيوية يمكن أن تشكل أرضية مساعدة لتحقيق التجديد الاجتهادي ضمن أفق جديد.

***ظهر عدد من المراكز العلمية على مستوى العالم الاسلامي تعنى بقضايا التجديد كما تطورت الأبحاث حول نظرية المقاصد، فكيف تقرؤون هذه الحركية؟ وهل يمكن لهذه الحركية جعل علوم الشريعة بوابة للحداثة في حقول أوسع تشمل الفكر والاقتصاد والاجتماع...؟**

أجد أن هذه الظاهرة التي أشرتم إليها في عمومها ظاهرة إيجابية تعبر في أدنى مستوياتها عن قلق معرفي وإحساس بعمق الأزمة وإدراك لضرورة التجديد وتجاوز العقلية والمناهج التقليدية من أجل التأسيس لأفق معرفي مبدع يستجيب لقضايا وإشكالات الواقع المعاصر على مستوى الفهم والتعريف من جهة، وعلى مستوى صياغة وتطوير الإجابات والحلول من جهة أخرى. كما أتفق مبدئيا مع النظرة التي يمكن أن تتطور بالاستناد إلى نظرية المقاصد من أجل تأسيس مفهوميٍّ ضمن أفق تجديدي يتجاوز المقاربات التي بقيت في العديد من الأحيان تقليدية نقلية، بالرغم من أنها ترفع التجديد كعنوان، وأود أن أورد هنا مثالا توضيحيا لموقف بحركه دافع التجديد الاجتهادي، ويمكن البناء عليه، يرتبط بالمباحث المتعلقة بنظرية المقاصد، وهو موقف للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي كان أول من جعل الحرية أساسا ومقصدا من مقاصد الشريعة الإسلامية وبالرغم من أن مفهوم الحرية الذي يعتمده الشيخ ابن عاشور متأثر في جوانب تعريفه بما يقابله في المدونة الفقهية التقليدية من مفهوم العبودية وأحكام الرقّ، إلا أنه يمكن بسهولة الانتباه إلى تأثير السياق التاريخي



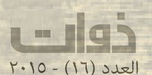
المعاصر ومنظومة القيم المعاصرة السائدة في اعتماده قيمة الحرية أساسا ضمن مقاصد الشريعة، أجد أنه من المهم البناء على هذه الخطوة مع ضرورة تجاوز حدود التعريف الدلالي الذي اعتمده الشيخ ابن عاشور واعتماد مفهوم الحرية بالمعنى الفلسفي والقيمي الحديث لهذا المفهوم، إذن يمكن للأبحاث المستندة على نظرية المقاصد، إذا امتلكت الجرأة الكافية والرغبة في تحقيق التجاوز، أن تفتح إمكانات جديدة وآفاق أرحب مما قدمته المناهج الأصولية التقليدية، وأنظر بتفاؤل إلى ما يمكن أن تنتجه هذه الديناميكية التي قد تكون أحد مداخل الانخراط الإيجابي والفاعل في الحداثة.

***هل يمكن للاجتهاد الفقهي أن يستفيد من المناهج الحديثة مادام قد استفاد في السابق من علم المنطق الارسطي، أي من مناهج أنتجها العقل الغربي في سياق تفاعلاته الخاصة مع معطيات بيئته الثقافية والاجتماعية وملابساتها التاريخية؟**

من خلال تأمل تطور الخطاب الفقهي في بناه ومناهجه، واستفادة الأصوليين من التفاعل الإيجابي مع علوم عصرهم عموما، وخاصة علم المنطق الأرسطي، واستفادتهم منها يبرز الفارق النوعي جليا بين قدرة وتمكن الخطاب الفقهي الأصولي القديم على الإبداع وميل وركون الخطاب الفقهي الأصولي المعاصر إلى التقليد، ولكن يمكن في تقديري من خلال الاستعانة بمناهج العلوم الحديثة في مجال الألسنيات وفلسفة اللغة وفلسفة الحق والهرمينوطيقا ونظريات تحليل الخطاب تحقيق التجديد الاجتهادي المنشود من داخل بنية القول الفقهي الأصولي، وبروحيّة تروم الإبداع وتلتزم النقد والمراجعة وعدم الاكتفاء بمجرد ترديد الضرورة الحيوية لمطلب الاجتهاد، ومجرد الدعوة للتجديد دون الخوض في غماره. كل هذه الضرورات المنهجية والمعرفية، تجعل لزاماً علينا أن نفارق الصورة التقليدية للفقيه العالم كشخص فرد واحد، وتجعل فهمنا لعملية إنتاج الخطاب الفقهي وتطويره كعملية مرتبطة بمؤسسة تتعدد فيها التخصصات العلمية، وتمتلك القدرة على قراءة الواقع وتقديم الحلول المناسبة لإشكالاته يتحقق من خلالها ما هو منشود من التجديد الاجتهادي.

بيبليوغرافيا الملف

- الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، محمد حمزة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المركز الثقافي العربي، الرباط، ٢٠١٥
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤
- الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤
- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤
- في نقد الفكر الديني، خالص جلبي، مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤
- مشكلة الأفعال الإنسانية بين الخلق «الاعتزالي» والكسب «الأشعري»، محمد آيت حمو، مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤
- الدين والتدين، عبد الجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٣
- السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣
- السلطة في الإسلام: نقد النظرية الإسلامية، عبد الجواد ياسين، دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٢
- «أزمة العقل الفقهي»، عباس يزداني، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١٢
- العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ٢٠١٢
- المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، عبد



المجيـد الصغـير، الهيئـة المصريـة العامـة للكتـاب، القاهـرة، الطبعـة الثانيـة، ٢٠١٠

- جُذورُ المأزق الأُصولي، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٠
- تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، ٢٠٠٩
- بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٩
- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٥
- مساهمة في حل أزمة العقل العربي المسلم أصول بديلة للفقه وللكفر، طه إبراهيم، دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٢
- السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، الطبعة الأولى ١٩٩٨
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ١٩٩١
- أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة ٩، واشنطن، الطبعة الأولى ١٩٩١

أزمة العقل الفقهي..

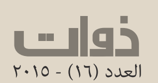


بقلم: عصام القيسي
باحث وكاتب يمني

تاريخ العقل الإسلامي هو - بالدرجة الأولى - تاريخ المذاهب الفكرية (تدخل فيها المذاهب السياسية والمذاهب الفقهية. ومن ثم، فإن الحديث عن أزمة الفقه هو - بالضرورة - حديث عن مظهر من مظاهر أزمة العقل الإسلامي نفسه. ويمكننا استعارة مصطلح الانسداد، من التراث الشيعي، للتعبير عن هذه الأزمة التي أصبحت حقيقة واقعية لها مظاهرها التي لا تخفى على الدارس المحقق. وإن أول ما يطالعنا في هذا السياق، مفارقتان مرتبطتان بكلمة «فقه» نفسها:

> إن الحديث عن أزمة الفقه هو – بالضرورة – حديث عن مظهر من مظاهر أزمة العقل الإسلامي نفسه

الأولى بين المعنى الفيزيائي المتخيل للكلمة، وبين واقع الكلمة وتاريخها؛ إذ إن المعنى الفيزيائي لكلمة «فقه» حاضر في ترتيب سلمها الصوتي: فالفاء صوت يأتي من بداية الفم، والقاف صوت يأتي من وسط الحلق، والهاء صوت يأتي من نهاية الحنجرة. والسهم البياني لهذه العملية يتجه من السطح (بداية الفم) إلى العمق (نهاية الحنجرة)، وهو ما يتفق مع المعنى المعجمي للكلمة. فالفقه هو «الفهم العميق»؛ أي تلك العملية الذهنية التي تتجه من سطح القضايا والمفاهيم إلى بواطنها، وهو الاتجاه نفسه الذي تسلكه الفلسفة!، إذا ما عرفنا أن الفلسفة هي الحفر عميقاً للبحث عن مبادئ الأفكار



وجـذور المشـكلات. والفلسـفة - بهـذا المعنـى - هـي المظهـر الأبـرز للفقـه في صورتـه المنطقيـة، وعنـد هـذه النقطـة تتكشـف المفارقـة الأولى؛ إذا مـا علمنـا أن العقـل الإسـلامي - بواقعـه وتاريخـه - هـو أبعـد العقـول عـن الفلسـفة.

أما المفارقـة الثانيـة، فتـأتي مـن كـون الفقـه - بمفهومـه التقليـدي - قـد اتخـذ مسـلكاً قانونيـاً بـدلاً مـن المسـلك الفلسـفي، حتى أن بعـض المسـتشرقين قـد أطلـق عـلى الحضارة الإسـلامية وصـف «حضـارة القانـون»، في مقابـل حضـارة العمـل الصينيـة وحضـارة الفلسـفة الإغريقيـة. ومـع أن كلمـة «قانـون» توحـي بـدلالات الانضبـاط والتنظيـم والترشـيد، إلا أن المجتمعـات الإسـلامية تبـدو أبعـد مـا يكـون عـن هـذه المعـاني، بـل لا نـكاد نجـد أمـة معـاصرة تعشـق الحيـاة خـارج القانـون - بمفهومـه السـياسي - كأمـة العـرب المسـلمين!.

والعجيـب أن مخالفـة القانـون ليسـت سـجية ثابتـة لـدى العـربي، حيـث يفيـد مـن حسـناتها كما يضـار بسـيئاتها، بدليـل أنـه خاضـع ذليـل لقانـون الجماعـة (عاداتهـا وتقاليدهـا وموروثهـا الدينـي)، وهـو القانـون الـذي يدعـو إلى تغييـب العقـل وإهمـال المنطـق، والتحـيز لأوهـام الجماعـة الموروثـة. ولـو أنـه خالـف قانـون جماعتـه لخـرج مـن دائـرة الفـوضى إلى دائـرة الإبـداع، عـلى عكـس مخالفتـه للقانـون السـياسي تمامـاً!.

أما أبـرز مظاهـر الانسـداد في العقـل الفقهـي، فتتمثـل في عجـزه عـن تلبيـة حاجـات المجتمعـات الإسـلامية الحديثـة. أعـني الحاجـات النظريـة الـتي لا تسـتغني عنها أمـة طموحة تسـعى إلى الترقي والنهوض، كنظريـات الاقتصـاد والسياسـة والتربيـة والفنـون.. إلـخ، تلـك الـتي تنظم عمليات النمـو، وتضمـن اتساق العقـل الجمعـي مـع واقعـه وطموحاتـه. ويكمـن عجـز العقـل الفقهـي في عـدم قدرتـه عـلى وضـع الأسـس الفلسـفية الكافيـة لهـذه النظريـات، لأن هـذا العقـل نفسـه مصـاب بقصـور ذاتي يمنعـه عـن الأداء بصـورة صحيحـة. نتج هـذا القصـور الذاتي عـن أخطـاء بنيوية جوهريـة في العقـل الإسـلامي، مـن مظاهرهـا البـارزة:

تجـاور المتناقضـات - في البـنى العميقـة تحديـداً - واختـلال ميـزان الأولويـات، وضعـف المقـدرة التحليلية، وضيـق أفـق القيـاس.

كمـا أن الطابـع الشـمولي للفقـه، والاسـتغراق في النشـاط الفقهـي عـلى حسـاب أنشـطة معرفيـة أخـرى، قـد أسـهما في تعطيـل العقـل الإسـلامي وضمـير الفـرد المسـلم. ذلـك أن الفقـه قـد وسـع مـن دائـرة النصـوص عـلى حسـاب المسـاحات الحـرة الـتي كانـت مـن نصيـب العقـل، يجـرب فيهـا ويتعلـم مـن أخطائـه قبـل صواباتـه. كمـا أسـهما في ضمـور القـوة الأخلاقيـة الـتي تسـمى الضمـير، وذلـك عندمـا قطـع الصلـة بـين ضمـير المؤمـن، وبـين القيـم العامـة الحاكمـة لهـذا الضمـير، واسـتبدلها بصلـة أخـرى بـين العقـل والأحـكام الفقهيـة الخمسـة (الواجـب، المحـرم، المنـدوب، المكـروه، المبـاح). فأصبـح المؤمـن بـدلاً مـن أن يسـتفتي قلبـه في حكـم المسـألة الـتي تعـرض لـه – وفقـاً لمـا يعرفـه مـن القيـم الإسـلامية العامـة - يسـتفتي الفقيـه المجتهـد، وبهـذا تضمر ملكـة الضمير الفـردي، لتقـوى عـلى حسـابها ملكـة الاتبـاع والتقليـد، المسـؤولة عـن تخلـف المجتمعـات المتخلفـة!.

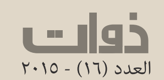
> لقد تعامل العقل الفقهي مع المؤمن المكلف بوصفه مستهلكاً للمعرفة والحقيقة، ولم يدع له فرصة لتفعيل قواه الذاتية الفردية

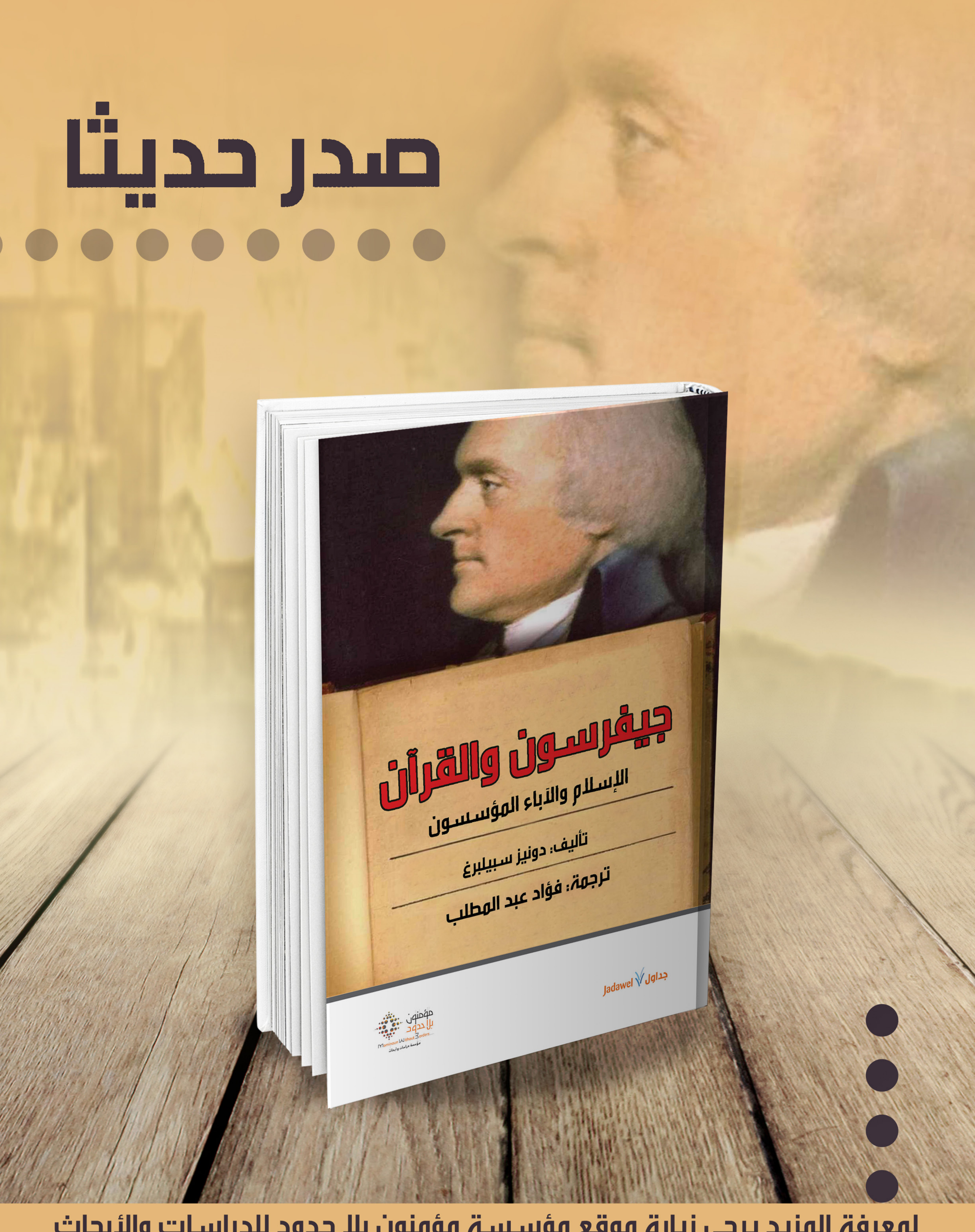
لقـد تعامـل العقـل الفقهـي مـع المؤمـن المكلـف بوصفـه مسـتهلكاً للمعرفة والحقيقـة، ولـم يـدع لـه فرصـة لتفعيـل قـواه الذاتيـة الفرديـة، فكانـت النتيجـة أن ضمـر الشـعور بالفردانية في مفهومهـا الليـبرالي، وجـاء الخطـاب الوعظـي ليزيـد الطـين بلـة، حـين ذهـب يدعـو المكلـف إلى المبالغـة في التواضـع ونكـران الـذات، فـكان لا بـد أن تختفـي معالـم الفردانيـة رويـداً رويـداً، وتـذوب الـ«أنـا» في الـ«نحـن»، وهـو المصـير الـذي يسـعد النظـم المسـتبدة، ويدخـل السـرور عـلى قلبهـا؛ إذ إن ضمـور الشـعور بالفردانيـة يتبعـه - بالـضرورة - ضمـور حـاد في الشـعور بالكرامـة والحريـة، ومـن الواضـح أن هـذا الشـعور القـوي بالكرامـة والحريـة هـو المسـؤول الأول عـن مشـاعر الرفـض والمعارضـة الـتي تدفـع إلى الثـورة عـلى هـذه النظـم. ومـن هـذا المدخـل - عـلى الأقـل - يسـهم الفقـه والفقهـاء في خدمـة الاسـتبداد والتخلـف مـن حيـث لا يشـعرون!.

والفقه بهذا الوصف، يسير في خط معاكس للخط القرآني، الذي ينظر إلى عقل المكلف بوصفه قوة توليدية قادرة على إنتاج المعرفة، وإلى الضمير بوصفه قوة مدركة تتجه بوصلتها إلى قطب الحقيقة ما لم تتعرض للتشويش المتعمد. ولهذا، فقد احتاج القلب (مجموع العقل والضمير في القرآن) إلى شريعة هادية تعصمه من الوقوع في شراك الرسائل الشيطانية الموجهة. وليست الشريعة في صورتها الثابتة سوى ذلك البناء السامي من القيم والمبادئ الدينية التي لا يختلف عليها أهل الملة الإسلامية.

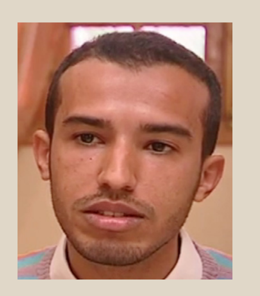
إن مجمل الظواهر الدالة على حالة الانسداد التي وقع فيها العقل الفقهي تكشف عن حقيقة تحاول المؤسسة الدينية إخفاءها - إن لم نقل إنها تجهلها تماماً - تلك هي حقيقة أن الفقهاء عاجزون حتى الآن عن إثبات مشروعية الفقه الإسلامي، وفقاً للتقاليد الأصولية المتبعة لديهم!. إذ لا يوجد دليل واحد - قطعي الدلالة والثبوت - على مشروعية الفتوى والاستفتاء في صورتها التقليدية المعروفة. وليس لديهم إجابة مقنعة على أسئلة، مثل: من أين لكم أن المسلم المُكَلّف إذا عجز عن استنباط الحكم الشرعي بنفسه، فعليه أن يستفتي الفقيه المجتهد، مع أن التكليف في الدين محكوم بحد الاستطاعة (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)؟!. ومن أين لكم أن الدين أطروحة شمولية على المستوى القانوني، حيث ينبغي أن تغطي كل حركات المُكلّف وسكناته بواحد من الأحكام الخمسة؟!. ثم كيف يمكن أن يتعدد حكم الشرع في المسألة الواحدة بتعدد المفتين والمجتهدين؟!

ومن المؤسف، أننا سنقضي وقتاً طويلاً في محاولة إقناع الفقهاء وعامة الناس بعدم جدوى منظومة الفقه الإسلامي، وعدم مشروعيتها من المنظور الديني نفسه. ولربما تسبقنا الأطروحات المضادة للدين – التي تنشط بقوة هذه الأيام - لتكسب إلى صفها عقولاً جديدة ضاقت بأخطاء المتدينين وخطاياهم. وكأن قدر هذه المجتمعات أن تكون مخيّرة بين طرفين متطرفين لا وسط بينهما. ولا شك أن العقل الفقهي يتحمل - بتعنته وسذاجته - النصيب الأكبر من المسؤولية عن هذا المصير.




صدر حديثا
جيفرسون والقرآن
الإسلام والآباء المؤسسون
تأليف: دونيز سبيلبرغ
ترجمة: فؤاد عبد المطلب
Jadawel جداول
مؤمنون بلا حدود
لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

شهرزاد معلمة الرجال: عن المرأة الأندلسية وفاعليتها الثقافية



بقلم: محمد صلاح بوشتلة
باحث مغربي في الفكر والفلسفة في الغرب الإسلامي

في الوقت الذي كان أبو حامد الغزالي (505هـ) يؤكد في مشرق العالم الإسلامي على ضرورة أن يعلم الرجل علم الحيض وأحكامه، ويقوم بتعليمه زوجته، كي لا تخرج كل مرة إلى العلماء للسؤال عن أحكامه، إن قصر علم زوجها عنه[1]، كان أبو الوليد بن رشد في مغرب العالم الإسلامي لا يجد حرجا وغضاضة في مخالفة أساتذته الإغريق ـ الذين لطالما بالغ في تقديس آرائهم ـ عند تطرقه لموضوع المرأة، التي أكد أرسطو في غير ما موضع عدم قدرتها على ممارسة الفضائل الأخلاقية المختلفة على نحو ما يفعل الرجل، وعدم مقدرتها على شغل أي منصب تسوس فيه المدينة، حتى بما في ذلك قيادة المنزل، إذا إن مهمتها تقتصر فقط على الإنجاب[2].

> إن موقف ابن رشد من المرأة تدخل فيه وبشكل ميكانيكي الجو الأندلسي – المغربي المميز لموقع المرأة

لم يجد أبو الوليد بن رشد بدأً من أن ينكر أي فروق طبيعية قد تكون بين الرجل والمرأة، إذ يساويها مع الرجل في الكفاءات الذهنية والعلمية؛ فالرجال والنساء نوع واحد من جهة الغاية الإنسانية، فإن كان الرجل أكثر كدّاً في بعض الأعمال، فلا ينفي ذلك أن المرأة أكثر حذقا منه في بعض الأعمال الأخرى، كما في الأعمال

١- الغزالي، الإحياء، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٧٨، ج٢، ص ٥٤

٢- إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف والمرأة، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٩٦، ص ٨

الموسيقية، التي تبلغ ألحانها الكمال إن أنشأها الرجل وعملتها النساء[٣]، ويذهب في أمر مساواتها حدّاً بعيداً، حينما يرى أن وصولهن إلى رئاسة الدولة هو من الأمور الطبيعية الممكنة جدا، وأن الذي أبطل أفعالهن هو فقط ما جرت به العادة من اتخاد بعض المدن لهن وسائل للإنجاب والرضاعة والتربية وللقيام بأزواجهن، لما رسخ عند البعض من كونهن غير مهيئات للقيام بمهمات الأفعال على نحو من الفضائل الإنسانية.

إن موقف ابن رشد من المرأة تدخل فيه وبشكل ميكانيكي الجو الأندلسي – المغربي المميز لموقع المرأة، والذي تبوأت فيه المرأة الأندلسية مكاناً سامياً في حياة الرجل الاجتماعية والسياسية، لما أتيح لها من فرص في ميدان التعلم والتثقيف، الشيء الذي مكنها من النفوذ إلى المناصب المرموقة إلى حد صارت بعضهن الحاكمات الفعليات للإمارة الإسلامية، ففي العصر المرابطي، اشتهرت زينب النفزاوية التي يقول عنها الناصري وعن علاقتها بيوسف بن تاشفين «وكانت عنوان سعده، والقائمة بملكه، والمدبرة لأمره، والفاتحة عليه بحسن سياستها لأكثر بلاد المغرب»، وعنها يقول ابن الأثير في الكامل: «كانت من أحسن النساء ولها الحكم في بلاد زوجها ابن تاشفين»، حتى كان من أبرز ما عابته الحركة الموحدية على المرابطين هو سطوة النساء وخروجهن السافر إلى الشارع العام، ومداخلتهن في سياسة البلاد.

إن دور المرأة الأندلسية تجاوز ما أنيط بها من أدوار جرت بها العادة وقعدت لتقاليدها، لتكون محط أدوار فوق العادة، في تجارب مكررة ومتعددة تنفي وجود الحالات القليلة الشاذة التي تحاط بسياج قاعدة الاستثناء أو الشاذ الذي لا حكم له، من حيث فاعليتها في ساحة الفعل الثقافي في مجالها، من أداء دور لا التلقي فقط، ودور المتعلم، بل أدائها لدور المعلم والملقن، لتتحقق على يديها المشيخة العلمية أمام شيوخ المعرفة والعلم فيما بعد، فابن عربي الحاتمي بدأ تكوينه الصوفي في الطريق إلى الله تحت إشراف مجموعة من النساء الصالحات اللائي عدهن في فتوحاته المكية وفي رسائله المختلسة هنا وهناك، كشمس أم الفقراء التي يقول عنها: «اختلفت إليها مرارا ما لقيت في الرجال مثلها في الحمل على نفسها (...) اختبرتها مرارا في باب الكشف فوجدتها متمكنة، الغالب عليها الخوف والرضى، وتحصيل هذين المقامين في وقت واحد عندنا عجيب يكاد لا يتصور»[٤].

كما كان تتلمذه على فاطمة بنت ابن المثنى التي يقول عنها بأنها: «كانت رحمة للعالمين»[٥]، وصحبها سنتين متتاليتين، مريدا وخادما، وعاش معها كما يحكي عيشة طاهرة في كوخ من القصب بناه هو بنفسه في أرباض إشبيلية، فما يزال يخدمها بنفسه، وبنى لها بيتا من قصب بيده على قدر قامتها، فما زالت فيه حتى درجت، وكانت تقول له: «أنا أمك الإلهية، ونور أمك الترابية». وإذا جاءت والدته إلى زيارتها تقول لها: «يا نور! هذا ولدي، وهو أبوك، فبريه ولا تعقيه»[٦].

> كانت النساء أستاذات الفقيه الأندلسي ابن حزم، تعلم الكتابة وحفظ القرآن والحديث ورواية الشعر على أيديهن

أما ابن حزم الفقيه الظاهري وهو خريج آخر لمدرسة النساء باعترافه حين يقول: «وهن علمنني القرآن، وروينني الكثير من الأشعار ودربنني في الخط»[٧] يؤكد بقوله هذا أن البيت الأندلسي كان مكان درس وتعلم، يكرر دور شهرزاد الحكائي المبدع الذي غير حياة شهريار وعوائده السيئة، ففقيه الأندلس ابن حزم الذي ترعرع ونشأ في قصر والده الوزير الذي أوكل أمر تربيته لحريم القصر، فكانت النساء أستاذاته اللطيفات ومربياته الخجلاوات ومجالساته كثيرات الأخبار والحكايا[٨]، فتعلم الكتابة وحفظ القرآن والحديث ورواية الشعر على أيديهن، الشيء الذي ولَّد عنده شعورا كالذي وجدناه عند ابن رشد عن أهمية أدائها لدورها التربوي الاجتماعي الذي يجب الإقرار به.

٣- أبو الوليد بن رشد، الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، ترجمة أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ص ١٢٤

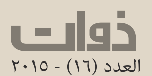
٤- Ibn Arabi De murcia, Risalah AL-quds, Editicion de Miguel Asin palacios, Madrid, Grauada, 1939, p. 64

٥- ibid, p. 65

٦- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٥، ص ٦٨

٧- ابن حزم، طوق الحمامة، نشر الطاهر أحمد مكي، ط٢، القاهرة

٨- ابن حزم، طوق الحمامة، نشر الطاهر أحمد مكي، ط٢ القاهرة، ١٩٧٧، ص 79



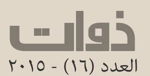
يؤكد الظاهري ابن حزم بدوره وفي طرح فقهي يمثل في غرابته بالمقارنة مع السياقات الفقهية الأخرى، أقصى أنواع المساواة والإنصاف للمرأة في باب حقوق الزوجين بذهابه إلى كون المرأة لا يلزمها «أن تخدم زوجها في شيء أصلا، لا في عجين، ولا طبخ، ولا فراش، ولا كنس، ولا غزل، ولا نسج، ولا غير ذلك أصلا (...) وعلى الزوج أن يأتيها بكسوتها مخيطة تامة، وبالطعام مطبوخا تاما»، ويرى أن المرأة ليس المنزل هو قَدَرُها ما دام يرى جواز «أن تلي (...) الحكم، والقضاء أيضا»[٩]، بعد أن تشددت سائر المذاهب في منعها عنه، في الوقت الذي كان أبو حامد الغزالي يرى في الإحياء «أن الزواج نوع من الرق فهي (أي الزوجة) رقيقة له (أي للزوج)، وبما أنه نوع من الرق، فطاعة الزوج عليها مطلقة في كل ما طلب منها في نفسها مما لا معصية فيه»[١٠].

واشتهرت إلى جانب هذا، نساء كثيرات ممن كان يتتلمذ عليهن طلبة العلم لما نلنه من تعليم وتكوين عميقين في مختلف العلوم، ففاطمة بنت أبي القاسم عبد الرحمن تلت على أبيها القرآن بحرف نافع، واستظهرت عليه «تنبيه» مكي، و«شهاب» القطاعي، و«مختصر» الطليطلي، وقابلت معه صحيح مسلم، والسير و«تهذيب ابن هشام» و«كامل المبرد»، و«أمالي القالي» قرأته على أبو محمد عبد الله الأندرشي، الزاهد وحَدَّث عنها ابنها أبو القاسم بن الطيلسان، وتلا عليها القرآن بالقراءة والرسم، وقرأ عليها مما عرضت على أبيها من الكتب، وسمع عنها الكثير، وأجازت له بخطها، كما يروي ابن عبد الملك؛ لتلعب المرأة الأندلسية في تنمية الحركة الثقافية دورا مهما. لهذا غالبا ما يأتي أصحاب التراجم والطبقات الأندلسية على ذكر عالمات بالفقه، وبمختلف العلوم، فيذكر لسان الدين بن الخطيب في «الإحاطة» مثلا أن زوجة أحد قضاة غرناطة في القرن الثامن الهجري كانت مشهورة بمعرفتها العميقة بالفقه، حتى أنها فاقت زوجها في معرفة الأحكام[١١]، وأخرى كانت تفهم الطب وتقوم بتطبيب النساء[١٢]، فالنساء الأندلسيات الحرائر منهن والإماء كن يعتبرن أن التعلم لازم من لوازم الحياة البيتية، لذا فكان من الضرورة تَعَلُّمُهن للشعر والموسيقى، ولطائف الفن الإيروسي، وفنون الباه، والفقهيات، ونوادر الأخبار والحكايا، وذلك لأجل السيطرة على قلب رب منزلها مادام العشق في حقيقته هو «داء يصيب الروح ويشتمل على الجسم بالمجاورة»[١٣]، وذلك في أبهى صور إغراء العقل.

> إن تدخل المرأة وأداءها لأدوار مهمة في نشر الثقافة والمعرفة، هو الذي جعل أصحاب التراجم والطبقات في الغرب الإسلامي يُفردون لها أجزاء خاصة للحديث عن أخبار النساء ومشاهيرهن

إن تدخل المرأة وأداءها لأدوار مهمة في نشر الثقافة والمعرفة إلى جانب عملها السياسي والاجتماعي، هو الذي جعل أصحاب التراجم والطبقات في الغرب الإسلامي بالتأكيد يُفردون لها أجزاء خاصة للحديث عن أخبار النساء ومشاهيرهن، فالحميدي عَقَدَ في آخر «جذوة المقتبس» باباً للنساء وأخبارهن، وصاحب «كتاب الصلة» أيضا خصص القسم الأخير لهم، وقبلهم كان صاحب أول موسوعة أندلسية الموسومة بـ«العقد الفريد» لابن عبد ربه الذي كرس الجزء الحادي والعشرين من كتابه للنساء فقط، وكذلك الأمر عند ابن عبد البر القرطبي كرس فصولا من كتابه «بهجة المجالس» لأخبار النساء وسِيرهن.

٩- ابن حزم، المحلي، دار الآفاق الجديدة، ج٩، ص ٤٩٢
١٠- الغزالي، الإحياء، ص ٦٤
١١- لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة، ج١، ص ٤٣٩
١٢- المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج٤، ص ٢٩٤
١٣- الجاحظ، كتاب القيان، الرسائل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٤، ج ٢، ص ١٣



صدر حديثا



التّحرُر من الأنا
(اللغة والوهم)

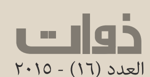


بقلم: سامي عبد العال
باحث مصري متخصص في فلسفة اللغة

علاقةُ الإنسان بـ «الأنا» - أو ما يُسمى كذلك- علاقة غامضة، مريبة. تكفيه إشارة، فيسقط صريعاً في فخ الكائن الموصوف. كان أوسكار وايلد يقول: الأنا هو موضع لأوصاف الآخر، ولنقرات أفكاره، حتى عواطفه مقتبسة منه. لو تخيلنا ساحراً يلمس الأشياء فتتجمد أو تتلاشى، فإن اللغة تُموضع الأنا وتُحرره على هذا النحو. هي تمنحه معناه كإمكانية ينبغي السعي وراءها، إذ ذاك تجعله موضوعاً مؤولا في الحياة العامة. اللغة تنبش وجود الأنا باستمرار: ماذا عنك؟ ماذا لو أنك كذا...؟. تتذكره جيداً لو نسي نفسه، وتُبْقِيه كفائضٍ استراتيجي في إنتاج العبارات وتفاعلها.

> حين نشعر بـ«الأنا» ربما نقف على شيء ما؛ شيء كجسم خيالي يحجب الرؤيةَ أثناء دراما الحياة

حين نشعر بـ«الأنا» ربما نقف على شيء ما؛ شيء كجسم خيالي يحجب الرؤيةَ أثناء دراما الحياة، حيث يقوم الأنا بوظيفتها؛ أي يؤدي دَور البطل الذي يمثِلها في أعماقنا. من زاوية أخرى، قد يضيع ذلك الشعور هباء، وقد يغفله المرء، بل يجهل: ما حقيقته، من أين يأتي؟. وبالأساس هذه آفاق ليست موضع سؤال. لكنها تصادف أُناسا كثيرين، وهم سينشغلون بإجابتها عبر مختلف الأعمال. إن ثمة تشبثا بمآرب يريدون تحقيقها، وينفقون جهدهم دون واقع إلا من تأكيد محموم لديهم، فالأنا بؤرة لتكثيفِ الاستحواذ. إزاء الآخرين هو عدسة مُجَمعة لأشعة ضوئية بالإمكان تحويلها إلى طاقة حارقة.



التّحرُر من الأنا
(اللغة والوهم)

الفكرة هنا مهمة، فمن أين يأتي الكلام القاطع عندما يتحدث أحدنا عن رأي أو يدافع عن قضية؟! فإذا كنا لا نملك «أنا» فكيف بالادعاء المتواصل بصدد ما يقول!!. هذا العمل أشبه بإرجاع اللغة إلى مرحلة أسطورية في تاريخ الإنسان. كانت هي مرحلة خلق الأشياء بالكلمات. لعلنا نلاحظ أن كل نزوع تعصبي، كل خطاب أيديولوجي يزعم ذلك المنحى. فاللغة مازالت مسكونة بهذه الوظيفة الأنطولوجية للأنا، لأنّها حاملة لمشكلة فيها: أنها «تُشيئ المعاني وتُروحن الأشياء». والأنا يستغل خاصية كهذه في عبارات التمركز حول نفسه egocentrism، ويتحرش بالمختلفين لطردهم من ساحته كما يقول بسكال. لا يعني ذلك إهمال اللغة. فحتى مع عصر التقنيات الإلكترونية باتت أشد تأثيرا. مجرد ضغطة زر أشبه بعبارة علي بابا «افتح يا سمسم»، فإذا بكهوف العالم تنفتح على لآلئ وكوارث أيضاً.

التعبير العنيف هو الوهم بتضخم الأنا. كما يجري استعماله في الخطاب السياسي والديني وضوحا لا حصرا. فالأنا كدال في العربية يحمل وقع التأكيد، نبرة التشديد من جهة. ويحمل من جهة أخرى الآنية، أو دلالة الدازاين Dasein بمصطلح هيدجر. هذا الزمن الآني للإنسان لكونه مؤكدا لذاته ومتآنيا عبر حال يظنه كذلك.

لهذا ينفلت الأنا في السياسة مع السلطة والاستبداد. وينشط اجتماعيا ضمن تراتب القيم والهوس الجمعي بالظهور العام. إنّه يتسلق كما يتسلق حيوان من القوارض سريع الحركة ومزعج الأثر. وقد يأتي للإنسان زاحفا كأن هناك شيئا يلعق أنفه. في الثقافة البدوية الأنف رمز الشمم دالا على خُيلاء الأنا. كما عبر ابن الأعرابي مفاخرا بقومه: «بِيضُ الْوُجُوهِ كَرِيمَةٌ أحْسَابُهُم.. في كُلِّ نائبةٍ عِزازُ الأنف». نفس المعنى قاله حسان بن ثابت: «بِيضُ الْوُجُوه كَرِيمَةٌ أحْسَابُهُم.. شُمُّ الأُنُوف من الطِّراز الأَوَّلِ». والأنف أيضا هو مصدر لألم الأنا. هناك تعبير يدمغ المعنى فيبرزه إزاء شخصٍ ما: الموضوع مر «رغم أنفه». أما التعبير الحاد: تمرغ أنفه في التراب، فكناية عن إسقاط مهابته وعلامة على الحط من قدره.

وعلى أهميته بهذا المجاز، يعد الأنا وهما إذا بحثنا عنه؛ هو في اللغة يعطينا إحساسا بوجود محتوى، غير أنه ليس إلا «صوت الاحتواء» ذاته، حيث يتعين علينا الانغماس في التوهم والتجسد. وكم ارتبطت الكلمات تاريخيا بفعل الإيجاد. «في البدء كانت الكلمة» كما تقول الأناجيل المسيحية. ومن منظور التوراة كان الناس أمة (أنا) واحدة تتكلم لغة واحدة. غضب الرب عليهم، فبلبل ألسنتهم ثم كان تفرقهم وشتاتهم.

إذن اللغة لحمة مجازية لهذا الأنا المصاب بالشتات، وهي حين لم تستطع جمع فوضاه توافرت على خطابه الدال، إذ تعطيه بعداً غير محسوم من نوع ما. الشبه قريب من رجل يمد رأسه عميقا داخل بئر من فخار، ويتسمع أصداء سحيقة. وربما يصدر صوتا فيأتيه الصوت أقوى ترددا. عندئذ سيكون الصوت - صادرا وآتيا- به أكثر من نغمة. هناك تقطع، نقرات كوحدات صوتية منفصلة. وهناك نغمة متصلة غير بارزة لكنها في الخلفية. وهناك أصوات جانبية، رنين، نتيجة ارتطام الصوت بالأصداء المنعكسة. هذا عموما عمق الأنا، إذا تمكنا من بلوغه في اللغة التي تنقله للآخرين. بالتالي لا يكون الأنا أنا إلا حيث لا يكون!! أي حيث نفشل في بلورة كيانه، رغم توافر معناه.

> **يتأرجح أحيانا الأنا داخلنا كإحساس غائر بالمصير، كرقاص لساعة قديمة، حينئذ يساوي حجم «الرغبة في»**

هل سنعثر على الأنا لاحقاً؟ بالطبع دون جدوى، لأن الأنا سيتسرب من الوعي إذا عرف بمراقبته. ماذا نفهم لو قال شخص «أنا». أهو الجسد، أهو المعنى، أهو الكائن بالأمس أم المفترض غدا؟ السبب الوجيه: أنه في تلك اللحظة هو ما يبحث عن نفسه. فكيف لمن يبحث عن نفسه أن يجده؟! وهذه مشكلة المتصوفة... أنهم لا يعثرون على أناهم. الأنا لديهم غير متوافر، ضائع. لقد تلاشى أمام الحقيقة الإلهية كما تتلاشى قطرة ماء داخل البحر، لأنهم لا يرون ما سوى الله. يقول الحلاج: «نحن روحان حللنا بدنا فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتني». إن أنا المتصوفة ملق على بساط الألوهية. لقد قذفوه دون استعادة منسيا في جلال الخالق.

أحيانا يتأرجح الأنا داخلنا كإحساس غائر بالمصير، كرقاص لساعة قديمة. حينئذ يساوي حجم «الرغبة في». ولنا أن نضع خلف الـ «في»... كل المرغوبات. الرغبة في الوجود، الرغبة في الحياة، الرغبة في القداسة، الرغبة في السعادة، الرغبة في الآخر. جميعها تتشكل من أثر اللغة وتخمرها. أوقات غير قليلة نأخذ بالبحث عن شيء مثل القلم هنا أوهناك، بينما نحن ممسكون به بين أصابعنا. إنّه مثل الأنا مُلق ببداهة اللحظة. فأثناء استغراقنا فكرا نفقد شيئا منا.

بيد أن الأنا لا يتوقف عن هذا الامتلاء الفارغ، وعبارة الكوجيتوcogito الديكارتي «أنا أُفكر إذن أنا موجُود» مهمة في هذا السياق، إنها ليست يقينا إلا من جهة الإيمان بشيء فاعل الآن، أُطلق ديكارت عليه التفكير. بيد أنه ممارسة للوجودِ بصورة ما، واليقين عندئذ امتلاء بصوت داخلي يترك صداه خارجاً. الأنا ذلك «البئر الفخار» الذي أشرت إليه. أخذ ديكارت بملئه بالتفكير تبعاً لإيمان أعمر. ولعلنا سنلاحظ في هذا الادعاء مستوى غير عقلاني بالمرة. أقصد مستوى تقديسياً، رغم تصريح العبارة بغير ذلك. على الأقل تقول العبارة: أفكر في شيء ما، فأنا بناء عليه سأُوجد، ها أنا سأوجد. حتى يصل إلى السؤال... هل أوجد حقا وذلك بمحاولة إثبات ذاته. لهذا يعتبر الله ضامناً للأنا عند صاحب الكوجيتو.

في هذا الصدد لن يعتبر «الأنا يفكر» هو «الأنا يوجد». صحيح ربط بينهما ديكارت بالثابت المنطقي» إذا...إذن» «كنوع من فعل الشرط وجواب الشرط. بالصيغة التالية: إذا كنت أُفكر إذن أنا موجود. وانصهرت نبرة الزمن الماضي بواسطة «كنت» لتصبح في الزمن المضارع، أي تفيد حضورا بمعنى الاستمرارية. لكنه لكي يتم المرور من الأنا أفكر إلى الأنا أُوجد نحتاج عمليةَ خلق، نحتاج إيمانا خفيا. فديكارت تغاضى عن غياب أنا بهذا القوام الذي يتملك المرء حين يقول أنا. بينما أعطاه كامل الصلاحية للوجود هنا. بالتالي الأنا الأول ليس مساويا للأنا الثاني. إن فعل الشرط غير كاف لإحداث جواب الشرط. ولهذا، ستكون فكرة اليقين لدى ديكارت (معلقة) على البداهة. وسيكون الشك بنسبيته مرتبطا بما سيأتي المرء من أهواء وعواطف.

مع الأهواء جاء الأنا في القرآن لصيقا بالطواغيت كفرعون والنمرود وقارون. فرعون(أنا- السياسة) والنمرود(أنا- الإله) وقارون(أنا- الاقتصاد). دوماً القرآن يربط الأنا بادعاء خطابي حاشد أمام الآخرين. قال الفرعون لقومه «ما علمت لكم من إله غيري»(القصص/ ٣٨). هذه دلالة الأنا عندما يسمع الحاكم صداه مع صولجان الحكم وسلطة اللغة. غير أن الصدى صدى رغبة سحيقة في القداسة. هذا الإنسان المتأله صورة لا أصلا بعبارة ابن خلدون. إنه نسخة مزيفة لكنها تفرز لعبا متبادلا: «استخف قومه فأطاعوه». لعبة «الاستخفاف والطاعة»... تلك المباراة التمثيلية بين الحاكم والمحكوم. فكان الفرعون نموذجا للوقوف على الوهم الداخلي بكيان غير موجود أصلا، وهو إثبات استحالة إمساك هذا الوهم إلا في وضع كارثي كهذا؛ إنه المخدر الإنساني منذ خروج آدم من الجنة.

> إن معجزة الثقافة العربية في شعرها وقرآنها، ومع هذا ما أعجزنا عن مواكبة عمل اللغة التي مازالت تتردد بيننا

على الصعيد العام، تأخذنا عبارات الإطراء إلى آفاق الخُيلاء. ولا نغفل في هذا ثقافتنا السياسية اليومية. فخطاب الأعمال المتداولة يصوغ جملا للتزلف تجاه السلطة بأصنافها. لذلك ما لم نحرر علاقتنا باللغة العربية، سنظل نجتر استخفاف الفرعون من عصر إلى عصر؛ لأنه أحد المؤلفين السريين للمعجم السياسي العربي. الفرعون قابع في الحاكم، الفرعون في الوزير، الفرعون في رجال البرلمان، الفرعون في عناصر الأمن، الفرعون في الكاتب السياسي، الفرعون في الشارع!!.

إلى أن قال الفرعون «أنا ربكم الأعلى»(النازعات/ ٢٣). ادعاء جعل الأنا السياسي غطاء لغويا كليا. ولهذا فإن اللغة، أي فعل القول العام، عنصر مشترك في الآيتين السابقتين.

المدهش، أننا كثيرا ما نتلاعب بالكلمات سياسيا للتخلص من الفرعون. فلم يكد الرجل العربي يتحدث عن نفسه حتى يتمتم «أعوذ بالله من كلمة أنا». أصبحت الكلمة لازمة تواصلية بين

الناس كأسلوب للتستر وراء القول، لأنّها تذكير ضمني بانتشار جينات الفرعون في جسم الخطاب الاجتماعي والسياسي. أصبح معنى الفرعون فيروسا لغويا، حركته اللغة اليومية بهذا التوالد البيولوجي. أما الثقافة العربية، فطرحته كنمط مهيمن يخترق وسائط التعبير منحرفا تجاه المطلق السياسي. ليس مصادفة أن يوثق ذلك أحد الشعراء القدامى: «أنا سَيْفُ العَشيرةِ فاعْرِفُونِي جَمِيعاً قَدْ تذريت السَّنامَا». فالعشيرة إنتاج بيولوجي، والسيف يجمع بين القوة والعصبية، ثم يأتي الشعر كرأس حربة رمزي أثناء المعارك الاجتماعية إذا حمي الوطيس. واستمرت اللغة في حياتنا العامة سيفا للأنا بين أصابع العشيرة، سواء أكانت الأخيرة بنية اجتماعية أم مؤسسة سياسية أم سلطة حاكمة.

لو كان لنا أن نتعلم من هذا «البئر الفخار» لكنا أهملنا التعصب المقيت. ولبحثنا طوال عمرنا الجمعي عن التروي في فهم ماذا تقول اللغة. إن معجزة الثقافة العربية في شعرها وقرآنها، ومع هذا ما أعجزنا عن مواكبة عمل اللغة التي مازالت تتردد بيننا. إن الإنصات إلى لغة الشعر والقرآن، أقصد الإنصات إلى طابعهما الإنساني، لهو أمر في غاية الأهمية؛ فالطابع الإنساني للغة لا ينفي أيةَ معجزة، لكنه يكشف عن كيفية احتضانها. وتلك عملية تفترض انتظارا لما هو قادم بصيغة المستقبل الماضي. وما لم نلتفت إلى تلك الصيغة لن نستطيع التحرر. فالسؤال المبدئي: كيف نتجاوز الأنا؟ رغم بساطته كما يبدو إلا أنّه يساوي حجم وجودنا الثقافي.

ذكرى الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١ بين السـياسي والثـقافي

بقلم : نبيل علي صالح
كاتب سوري

في يوم الحادي عشر من شهر أيلول عام ٢٠٠١م، حدث ما لم يكن متوقعاً، عندما تمكّن تنظيم القاعدة[١] (الذي كان يتزعمه أسامة بن لادن) من اختراق كافة إجراءات الأمن الأمريكي، بتدابيره الكبيرة، واحتياطاته الدقيقة، لتنفيذ سلسلة عمليات انتحارية عن طريق استخدام الطائرات المدنية في قلب الولايات المتحدة الأمريكية[٢]. وقد أتت تلك الأحداث على ما تبقى من أشلاء صور جميلة للعرب والمسلمين لدى وجدان العالم الغربي، وثبّتت في ذهنية المجتمعات الغربية عموماً، تلك الصورة النمطية التقليدية التي سبق لهم أن تعمقوا في دراستها و«استشرقوها» (إذا صح التعبير)، وعرفوها عن الدين الإسلامي، وخلاصتها أنه دين متطرف وإرهابي يستقوي بالعنف، ولا يعترف بأي آخر، ويتبنى وسائل الإكراه والقوة العارية للوصول إلى تحقيق مقاصده، وترسيخ غاياته في التبشير الديني وأسلمة العالم[٣].

١- نشأ تنظيم القاعدة في العام ١٩٨٧ على يد «عبد الله يوسف عزام».. وجاء هذا النشوء على أنقاض «المجاهدين» الذين حاربوا الوجود السوفياتي في ثمانينيات القرن الماضي في أفغانستان. وتشير بعض المصادر إلى أن عدة جهات كانت تدعم هذا التنظيم، أبرزها وكالة الاستخبارات الأمريكية(CIA).. وفي الوقت الحالي، يتزعم قاعدة الجهاد أو القاعدة كحركة جهادية إسلامية عالمية أيمن الظواهري الذي خلف أسامة بن لادن بعد مقتله على يد قوات أمريكية خاصة في «إبت آباد» الباكستانية عام ٢٠١١

ويتبنى التنظيم فكرة الجهاد أو عقيدة الجهاد ضد «الحكومات الكافرة» الظالمة، وتحرير بلاد المسلمين من الوجود الأجنبي أياً كان، وتصنفه الولايات المتحدة وأغلب الدول الغربية كأبرز تنظيم إرهابي عالمي.

وبعد ملاحقته أمنياً وعسكرياً، تشظى هذا التنظيم إلى تنظيمات عديدة في كل بلد عربي وإسلامي، وأنشأ لنفسه قواعد كثيرة حتى في بلاد المهجر والاغتراب. فباتت القاعدة «قواعد» كثيرة في العراق وسوريا واليمن وليبيا وغيرها من دولنا العربية.. وفي دول العالم التي باتت مصدراً لهجرة معاكسة للإرهابيين باتجاه ما يسمونه مناطق الجهاد في سوريا والعراق.. وتتحدث الإحصائيات الرسمية الدولية عن أن أكثر من ٥٠ ألف مقاتل سلفي أصولي دخلوا إلى سوريا خلال عام ٢٠١٥م فقط، قَدِم معظمهم من أوروبا للقتال إلى جانب التنظيمات الإسلامية المتطرفة، وعلى رأسها تنظيم الدولة الإسلامية «داعش»، بما يعني أن تنظيمي «القاعدة» و«داعش» قد استطاعا إيجاد موطئ قدم لهما داخل القارة الأوروبية، ومن مواطنين أوروبيين مسلمين ولدوا وكبروا داخل دول أوروبية.

٢- شهد العالم في صبيحة يوم ١١ أيلول عام ٢٠٠١، انهيار برجي التجارة في حي مانهاتن من مدينة «نيويورك» الأمريكية، متزامناً مع هجوم آخر على مقر وزارة الدفاع الأمريكية (البنتاغون)، حيث قامت أربع طائرات خطفها /١٩/ فرداً من جنسيات عربية وإسلامية مختلفة باستهداف رموز الهيبة الاقتصادية والسياسية والعسكرية للقوة الأمريكية العظمى في وقت واحد، وتم تفجير طائرتين منها في برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك، وثالثة في مقر البنتاجون بالعاصمة واشنطن، بينما تحطمت الطائرة الرابعة التي اختطفها انتحاريو القاعدة في حقل في بنسلفانيا عندما كانت في طريقها الى العاصمة واشنطن. (راجع: صحيفة الشرق الأوسط عدد ٢٤ يوليو ٢٠٠٤، وعدد ٢٧ يوليو ٢٠٠٣ م.).

٣- لا شك أن هذا الربط العضوي بين الإسلام كدين سماوي، وبين العنف والإرهاب بشكل مباشر، يعبر بدقة عن تصور ضيق وغير منهجي لا يؤدي إلا إلى مزيد من التطرف والتطرف المضاد.

لقد أتت أحداث ١١ من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ على ما تبقى من أشلاء صور جميلة للعرب والمسلمين لدى وجدان العالم الغربي

أسئلة ومراجعات نقدية:

تتكرر في كل عام (مع ذكرى احتفال الأمريكان بحدث سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١) التساؤلات النقدية ذاتها التي يشعلها التفكير العقلاني حول طبيعة هذا الدين الإسلامي الذي قام (وما زال يقوم) منتسبون إليه بأعمال وحشية إرهابية تحت مسميات دينية ونصية مقدسة، وحول العلاقة بين الإسلام والغرب، وإمكانية انسجام الإسلام مع قيم العصر وتطورات الحياة.. وحول نوعية (وماهية) الإصلاح الديني المطلوب العمل عليه للتخلص من أثقال التاريخ الديني، وهمومه المظلمة والسوداوية.

وحتى اليوم، لم تتمكن مئات النّدوات الحوارية والمؤتمرات الفكرية والملتقيات الحضارية (التي دعت إليها وأقامتها الكثير من المواقع والنخب والتيارات والأحزاب والجهات العربية والإسلامية، وحتى الدولية) من إحداث أي تغيير أو تحقيق انزياح موضعي بسيط في تلك الصورة القائمة عن الإسلام، وعن الشخصية الإسلامية.. كما لم تفلح الجهود المبذولة والاحتياطات الأمنية الهائلة في درء مخاطر تلك الصورة، أو حتى كشف الغموض الذي يلف هذه الظاهرة (التطرف الديني والإرهاب)، ولم تقدّم حتى الآن ما يكفي لتبيان جذوره، وشرح وفضح دوافعه، وكيفية مواجهته، سواء على الصعيد القُطري أم الدولي.

وها نحن نمر هذه الأيام، بالذكرى الرابعة عشرة لتلك الأحداث المأساوية التي راح ضحيتها عدد كبير من الناس الأبرياء (من مسلمين وغير مسلمين) الذين لم يكن لهم أي ذنب، سوى أنهم - ولسوء الحظ - تواجدوا في تلك اللحظة القاتلة في مواقع التفجيرات الانتحارية الإرهابية التي عبّر منفذوها - بصورة من الصور - عن حقد أعمى دفين وكراهية سوداء لكل ما هو جميل وإنساني في هذا العالم الكبير.

> لا نزال نعاين يومياً في داخل اجتماعنا الديني والسياسي العربي والإسلامي أفظع مشاهد القتل وصور الإجرام والتوحش الديني اليومي الذي تقوم بها تيارات وجماعات «إسلاموية»

نمر اليوم بهذه الذكرى، لنجد أن لا أحد اعتبر منها، لا على مستوى الدول والحكومات، ولا على مستوى النخب والتيارات الفكرية والسياسية.. فعلى مستوى الحكومات لاحظنا فشلها في الحد من تداعيات الإرهاب، بل تزايدت في مرحلة ما بعد أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١، أعمال الإرهاب الديني في كل حدب وصوب من عالمنا العربي والإسلامي.. وكانت تلك الأعمال الإرهابية من القوة والكثافة والامتداد، حيث إن كل محاولات العلاج الحقيقي لها لم تثمر، وأن اعتماد الوسائل الأمنية والعسكرية والاستخباراتية وحدها لم يسهم في الحد منها ومن ظاهرة التطرف والتعصب الفكري الديني، وأن التحالف الدولي لمحاربة الإرهاب، الذي تقوده الولايات المتحدة، لم يستطع مجابهة تفاقم هذه الظاهرة بالنظر إلى التعاقب السريع للعمليات الإرهابية التي نفذت على مدار الشهور الماضية من هذا العام[٤].

وعلى مستوى النخب والتيارات الفكرية والسياسية العربية فما تزال الدراساتُ تكتب، والندوات تنعقد، وتُلقى المحاضرات، إحياءً لذكرى ١١/ أيلول ٢٠٠١، ولكن دون أية استفادة أو استثمار إيجابي لإمكانية التخلص من مرض الإرهاب، وولوج هذا الدين في قلب الحداثة العقلية، وإمكانية تمثّله بصورة حقيقية لقيمة التسامح الديني التي دعا الدين نفسه إليها، إذ لا نزال نعاين يومياً في داخل اجتماعنا الديني والسياسي العربي والإسلامي أفظع مشاهد القتل وصور الإجرام والتوحش الديني اليومي الذي تقوم بها تيارات وجماعات «إسلاموية» هي امتداد لانقسام وتشظي تنظيم القاعدة، من «جبهة نصرة» و«تنظيم الدولة» وغيرهما، في كل مكان تقريباً من هذه الأرض العربية.

من هنا، نجد أنفسنا - في كل ما حدث من تحولات ومتغيرات - ملزمين (كعرب ومسلمين) أن نقف، ونهدأ، ونتأمل قليلاً في حقائق الأمور وبواطن الأشياء، ونتساءل عن جملة الأسباب الداخلية الذاتية (قبل الأسباب الخارجية الموضوعية) الكامنة في داخل نسيجنا الاجتماعي والديني والسياسي التي تكرّس يوماً بعد يوم، جذور العنف الداخلي، ومظاهره المتعددة.. وتقوي مواقعه الإقليمية وامتداداته الدولية المنتشرة هنا وهناك؟! ولنكن أكثر دقة وموضوعية في طرحنا لسؤالنا السابق: ألسنا مسؤولين - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - عن صنع الإرهاب، وإنتاجه، وتطويره، وحتى تصدير بعضه (أو كثيره) للآخرين؟!!..

ألا تتحمل النخب العربية والإسلامية السياسية والثقافية المسؤولية الذاتية المباشرة عن توسع الحجم المادي والكيفي للتيارات (والقوى والنخب) السياسية ذات التوجه الأصولي العدمي في داخل بلداننا ومجتمعاتنا؟!!..

إننا نجزم هنا بأن معظم النظم والسلطات العربية والإسلامية تتحمل المسؤولية النفسية والمادية الكاملة عن نمو بذور العنف الداخلي في تربتنا المعدة والجاهزة، لتقبل أفكار التطرف والإرهاب، وامتدادها لاحقاً إلى مواقع الآخرين.. ويبدو لنا أن لهذه النتيجة الحاسمة - التي وقفنا عليها هنا - مقدمات أساسية ارتكُز عليها للوصول إلى النتيجة الحاسمة السابقة.. فما هي هذه المقدمات؟!..

التسلط والاستبداد الرسمي - مقدمات وأسباب:

نستطرد هنا، ونفتح هلالين قبل الحديث عن تلك المقدمات، لنؤكد (وهذه من دون شك من البديهيات السياسية في علم التاريخ السياسي لمنطقتنا) أن للتاريخ الاستعماري الطويل الذي شمل معظم البلدان العربية الدور الأبرز والحضور الأكبر في تكريس مناخ العدوان وتعميق نزعة العنف في بيئتنا ومجتمعاتنا التي خضعت طويلاً لتسلط واحتلال مباشر من قبل قوى الهيمنة الإقليمية والدولية لفترات زمنية

٤- حسن. عمار علي. «ست حقائق عن الإرهاب». صحيفة المصري اليوم. تاريخ النشر: الخميس ٢ يوليو ٢٠١٥. رابط المقال:

http: //www.almasryalyoum.com/news/details/٧٦٦٦٣١



هناك من يدفع مجتمعاتنا دفعاً نحو طرق العنف والوسائل العمياء غير المجدية والمرفوضة كلياً

طويلة.. كما كان لوجود إسرائيل غير الشرعي (على أرض فلسطين)، وعدم إيجاد حل عادل وشامل للقضية الفلسطينية، إضافة إلى الاحتلال الأمريكي للعراق، والتدخل السافر للغرب في شؤون العرب، ومحاولة ترتيبها على مقاس المصالح الأوروبية والأمريكية، كل ذلك كان له الدور الأهم في تجذير ثقافة الإرهاب والعنف، حيث إن العنف يستولد عنفاً، والإرهاب يستولد إرهاباً، والاحتلال العنيف والإرهابي يستدعي مقاومةً وعنفاً مضاداً.

طبعاً، لا شك بأن هناك معاناة حقيقية شاملة، وتخلفاً سياسياً ومجتمعياً عاماً يلف واقع العرب والمسلمين.. ويظهر هذا التخلف جلياً أمامنا كنتيجة طبيعية للسياسات العقيمة واستراتيجيات العمل الفاشلة التي اتبعتها الحكومات والإدارات السياسية العربية[٥] –في كل مواقعها الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية– منذ بداية عهود الاستقلال الشكلي عن الاستعمار الغربي وحتى الآن، والتي أدت إلى إلحاق الضرر الفادح والخراب الواسع بحق أبناء مجتمعاتنا، وبحق ثرواتهم ومواردهم الطبيعية الهائلة التي أضحت مشاعاً للفاسدين ونهباً للدول الكبرى المرتبطة كلياً بوكلائها ومعتمديها المحليين في هذا البلد أو ذاك.

ومن المعروف - بالنسبة إلينا جميعاً - أنه لا توجد (في معظم البلدان العربية والإسلامية) حياةٌ سياسية حقيقية، بمعنى أن الرأي الآخر معدوم أو شبه معدوم، إلا ما رحم ربي.. حيث إنه ليس مسموحاً أبداً للشعب - في داخل الحياة السياسية العربية - بالتعبير عن آرائه، ولا بالتظاهر، ولا بممارسة النقد، ولا بالدعوة إلى الإضرابات النقابية، ولا بالتنظيم السياسي، ولا بإقامة الانتخابات الدورية الحرة والنزيهة، ولا بالترخيص للإعلام الحر...إلخ. أي إن هذه السياسة الشمولية المركزية تدفع المجتمع كله باتجاه سلوك طرق (واتباع وسائل) غير سلمية للتعبير عن حقوقهم ومعتقداتهم وقناعاتهم وآرائهم وثقافاتهم، بعد عقود طويلة من الضغط والكبت والنقمة والسخط من هيمنة تلك السياسة التسلطية القاهرة. ومن الطبيعي، أن نؤكد هنا على أن سلوك طرق العنف والإكراه، واستخدام الوسائل العنيفة –في التعبير عن الرأي، وممارسة السياسة– هو أمر مرفوض من قبل كل من يملك عقلاً حراً ووعياً إنسانياً متقدماً في الفكر والممارسة، ولكن المسألة هي أن هناك من يدفع مجتمعاتنا دفعاً نحو تلك الطرق والوسائل العمياء غير المجدية والمرفوضة كلياً، وعند البحث تجد أن الفضاء الثقافي الديني المهيمن على العقول والواقع العام له دور رئيس في ذلك، وسياسة إلغاء المجال السياسي العام المتبعة في كثير من البلدان لها دور مهم، والسلطات القائمة المشرفة والموجهة، لها الدور الأهم أيضاً، فهي التي تهيئ –في داخل استراتيجياتها السياسية– الأجواء المناسبة، وتخلق التربة الأخصب لنمو أفكار ومشاريع وسياسات العنف الداخلي، ومن ثم العنف الخارجي كما ذكرنا، وذلك من خلال منعها أبناء المجتمع من مزاولة النشاط الحياتي والعمومي الطبيعي، واتباع الطرق والأدوات والمناهج السياسية السلمية.. ويشهد على ذلك واقع الحضارات والأمم في الماضي والحاضر، حيث نجد أن النظم التسلطية والحكومات المستبدة هي المتسبب و(الأم الحنون؟!) الحاضنة لنشوء ونمو حركات العنف والإرهاب، وتغذيتها، ورعايتها.

وعندما تصل الأمور - خاصة على الصعيد السياسي والاقتصادي - إلى هذا المستوى الكارثي الخطير من التدهور والانحطاط، والذي يتمثل في تفشي مظاهر الإحباط والقنوط وشيوع فكرة «العدمية»، فإنه من الطبيعي جدّاً أن تتحول مجتمعاتنا إلى مراجل للغليان السياسي والاجتماعي، وبؤر لتفريخ الإرهاب والإرهابيين، ونمو بذور التطرف والعنف الذي يمكن أن تتطاير شروره إلى مسافات بعيدة، ليصيب بلهيبه وشظاياه هذا البلد أو ذاك، ومن دون انتظار ومعرفة النتائج السلبية الخطيرة المترتبة على مثل هذه الأفعال الشنيعة.

٥– لا حاجة بنا كثيراً للتوسع في توثيق أرقام (وتثبيت معطيات) حالة الفشل التنموي والاقتصادي العربي، حيث إن كل الدلائل والاحصائيات والبيانات العلمية التي تحدثت عنها تقارير التنمية العربية (وغيرها من الدراسات الموثقة) الصادرة عن مواقع علمية متقدمة، ومراكز أبحاث رصينة تؤكد صحة استنتاجنا السابق. (راجع تقارير التنمية على الرابطين:

http: //www.arabstates.undp.org/content/rbas/ar/home/library/huma_development.html

http: //www.arab-hdr.org/arabic/contents/index.aspx)

مـن هنـا تكـون صناعـة الإرهـاب وإنتاجـه، وتوسـيعه، وتركـيز خطوطـه (المتبادلـة بـين الداخـل المتـورط والمرتكـب والخـارج المتآمـر) هـي مـا أسـهم في جعـل كل هـذا الإرهـاب الـدولي (المتحـرك حالياً) إرهاباً عربيـاً وإسـلامياً فقـط، بمـا دفـع (ويدفـع) باتجـاه تكويـن رأي عـام عالمـي موحّـد ضـد العـرب والمسـلمين في كل مـكان وزاويـة مـن هـذا العالـم، مـع العلـم أن للـدول الكبرى النصيـب الأوفر في تعميـق ثقافـة الإرهـاب وتوليد الإرهابيـين وصناعـة العنـف والـدم في داخـل بلداننـا ومجتمعاتنـا الـتي عانـت معظمهـا مـن التدخـلات الدموية للكثـير مـن سـطوة وقـوة، وهيمنـة القـوى الكـبرى وعـلى رأسـها الولايـات المتحـدة الأمريكيـة.

ولذلـك، فالمشـكلة القائمـة حاليـاً لا تقتـصر فقـط عـلى وجـود قـوى ومنظمـات وشـخصيات تؤمـن إيمانـاً عضويـاً بالعنـف، وتعتقـد اعتقـاداً جذريـاً بأولويـة الإرهاب والنشـاط الجهـادي[٦] المسـلح عـلى السياسـة والسـجال السـلمي لأخـذ الحقـوق، وتعمـل في السـر أو العلـن هنـا وهنـاك، بـل إنهـا تتعـدى ذلـك لتصـل إلى مرحلـة وجـود منـاخ أو جـو ثقـافي واجتماعـي عـربي وإسـلامي عـام لا يـزال يتعامـل - بصـورة شـبه طبيعيـة - مـع قضيـة الإرهـاب المحـلي والـدولي، وذلـك كنتيجـة منطقيـة لوجـود نظـم ونخـب سياسـية تُرعـب، وتُرهـب، ولا تهتـم إلا بمصالحهـا ومواقعهـا الخاصـة عـلى حسـاب مصالـح الأمـة كلهـا.

ومـا تـزال القـوى الحـرة والنخـب الوطنيـة الحيـة في المجتمعـات العربيـة الحيـة، تنتظـر مـن بعـض تلـك النظـم القائمـة أو تلـك الـتي تغـيّرت جزئيـاً بعـد انـدلاع ثـورات الربيـع العـربي، أن تنطلـق مـن لحظتهـا الراهنـة لإجـراء إصلاحـات سياسـية جديـدة، وتحقيـق تنميـة اقتصاديـة واجتماعيـة حقيقيـة عـلى مستوى منطق الحكـم وممارسـات السـلطة ومجمـل آليـات العمـل الاجتماعـي والسـياسي، وفي كل مـا يتصـل بـضرورة مواكبة معايـير ومبـادئ التنظيـم السـياسي والاجتماعـي الإنسـاني الحديـث، في قضايـا التعدديـة السياسـية، وحقـوق الإنسـان، وحريـة الفكـر والتعبـير، وإلغـاء قوانـين الطـوارئ والاسـتثناء، ووضـع حـد نهـائي لمنـاخ القمـع والرعـب والاضطهـاد السـائد (الـذي تمثلـه تلـك الأنظمـة الشـمولية، جمهوريـة كانـت أم ملكيـة)، والمبـادرة الفوريـة إلى إعـلان عهـد الحريـات والأمـان العـام في كل البلـدان، لأن الحريـة والأمـان شرطـان أساسـيان لازمـان لـكل عمـل خـلاق ومبـدع، حيـث إنـه لا تنميـة حقيقيـة، ولا تحديـث صحيـح معـافى (وليـس التحديـث الشـكلي القـشري الـذي يقـوم عـلى اسـتهلاك حضـارة ومنتجـات الآخريـن بمـا يبقينـا تابعـين ومسـتلبين لهـم) دون تمثـل وتطبيـق تلـك التطلعـات الكـبرى[٧].

> الحريـة والأمـان شرطـان أساسـيان لازمـان لـكل عمـل خـلاق ومبـدع، حيـث إنـه لا تنميـة حقيقيـة، ولا تحديـث صحيـح معـافى دون تمثـل وتطبيـق تلـك التطلعـات الكـبرى

وحـتى نتمثـل تلـك الطموحـات العاليـة - ونتحـرك في خـط التنميـة المطلوبـة فرديـاً وجماعيـاً - لابـد أن تكـون أنظمـة الحكـم القائمـة في داخـل اجتماعنـا السـياسي والدينـي العـربي والإسـلامي (والـتي تديـر وتـشرف وتنفـذ السياسـات العامـة في المجـالات كلهـا) شرعيـة في فكرهـا ووجودهـا وامتدادهـا.. أي أن تحظـى بقبـول طوعـي (لا قـسري) مـن أبنـاء الأمـة ككل.

التنمية والمشاركة كمدخل لتحجيم الإرهاب:

وهـذه هـي الإشـكالية الكـبرى الـتي لا نـزال نعـاني منهـا، ولا أعتقـد بأننـا سـنخطو خطـوة واحـدة ناجحـة

٦- نذكر هنا بأن نصوص الدين الإسلامي ميّزت بين نوعين من الجهاد، الأول: الجهاد الأكبر، وهو جهاد النفس.. والثاني: الجهاد الأصغر، وهو جهاد العدو.. وفضلت (تلك النصوص) الجهاد الأكبر على الجهاد الأصغر، لأن الجهاد الأكبر أساس الجهاد الأصغر، ومعماره، وناظمة الحقيقة العملي. (راجع: فضل الله، محمد حسين. «كتاب الجهاد»، ص: ٣٣، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت طبعة أولى لعام: ١٤١٦هـ -١٩٩٦م).

٧- تؤكد الخبرة التاريخية أن الديمقراطية والفكر الإنساني الحر يدفع الإنسان للعمل الخلاق والمبدع، ويضعف حالة التطرف، ويزيد من فرص الإبداع والإنتاج.. وهذا هو سبب تركيزنا هنا على أهمية التعددية السياسية في بلداننا العربية الإسلامية كفكرة جوهرية وآلية عملية لتنظيم آليات الاجتماع السياسي العربي.. وبالتجربة المعروفة والمتداولة لوحظ أن الدول التي تتمتع بدرجة من الديمقراطية والانفتاح السياسي الداخلي على كافة فئات المجتمع، وتحترم حكم القانون، إلى جانب وجود قدر من التقدم الاقتصادي هي الدول الأقل إفرازاً للأفكار المتطرفة ولاستخدام العنف المجتمعي. ولما كانت منطقة الشرق الأوسط هي أقل مناطق العالم استجابة لعمليات التحول الديمقراطي التي سادت العالم خلال الثلاثين عاما الماضية، فإنها كانت الأكثر إفرازاً لموجات من التطرف الديني والمذهبي بسبب هيمنة أنظمة سياسية سلطوية لم تنفتح على مجتمعاتها بالقدر المطلوب. (راجع: حسن. د. عمار علي. ست حقائق عن الإرهاب. صحيفة المصري اليوم، تاريخ النشر: الخميس ٢ يوليو ٢٠١٥. رابط المقال: http: //www.almasryalyoum.com/news/details/٧٦٦٦٣١

إن افتقاد الأمة للمشاركة الشعبية الطوعية الواعية للجماهير الواسعة في عملية التنمية الذاتية، تنمية الفرد والمجتمع، أضعف الشأن العربي والإسلامي في قضاياه الاستراتيجية المصير

نحو الأمام من دون إيجاد حلول جذرية علمية وعملية لها. إنها إشكالية إحجام الناس عندنا، وعدم مشاركتهم بشكل فاعل ومنتج في مجمل النشاطات السياسية والاقتصادية العامة، وبالتالي عدم الاستفادة القصوى من كل الإمكانيات والطاقات والجهود البشرية (والطبيعية) الكبيرة المتاحة أمامنا.

ونحن نعتبر أن تثمير جهود وقدرات أفراد الأمة على طريق العمل الخلاق والمبدع - الذي نحن بأمس الحاجة إليه حالياً - لا يمكن أن يصل إلى نهاياته السعيدة ما لم نوجد إطاراً ثقافياً ونفسياً صحياً لعملية التنمية المطلوبة، يمكنه أن يدمج الأمة ضمنه، لتتجاوب معه، بما يساعد على الشروع بتطبيق خطة اقتصادية وإدارية يشارك فيها الشعب كله، وتمهد للقضاء على مواقع الفساد، وتساعد في خلق مناخ نقي وصحي جديد مشجع على العمل والإنتاج والاستثمار من أجل أن تتحرك الأمة (كل الأمة) على طريق إنجاح التنمية، وبناء المجتمع الحديث، حيث إن حركة الأمة ككل تعبير حر عن إرادتها، وعن نمو وعيها، وانطلاق مواهبها الداخلية وطاقاتها الكامنة نحو المشاركة الفاعلة لأبنائها في عملية البناء والتنمية للثروة الخارجية من خلال تنمية ووعي الثروة الداخلية[٨]..

وبتعبير أكثر صراحة، نحن نعتبر أن إطار التنمية الثقافي والنفسي الشامل السابق ينبغي أن يتأسس - في العمق الروحي والنفسي - على مناهج فكرية ومعرفية عملية لا تتعارض (ولا تتواجه ولا تتناقض) مع طبيعة التركيب النفسي والشعوري التاريخي المتركز داخل البنية النفسية والفكرية لأبناء الأمة؛ أي لا تتعارض مع الإسلام كفكر حي متحرك ومنفتح على الحياة والإنسانية جمعاء.. لأن وجود التعارض والمواجهة مع التركيب النفسي للأمة (مع الإسلام كاعتقاد ورسالة دينية روحية)، سينعكس حتماً بصورة سلبية خطيرة على واقع مجتمعاتنا في الحاضر والمستقبل، ويتمظهر - كما ذكرنا - من خلال امتناع أفراد الأمة عن المشاركة في صياغة (ومناقشة) القضايا الرئيسة، وممارسة رقابتهم على الأجهزة المختلفة للدولة.

لذلك - وحتى ينخرط الجميع في عملية بناء الوطن وتطوير المجتمعات من خلال تحقيق وإنجاز عملية التنمية المطلوبة لها - فإن الدولة يجب أن تكون تعبيراً حقيقياً عن مجموع إرادات الناس ومصالح المجتمع، وتجسيداً عملياً لقيمه الثقافية والتاريخية الأصيلة المنفتحة، في تقدير وجود الإنسان واحترامه، وتوفير العمل اللازم لمعيشته، ونمو وعيه وبذلك تثبت الدولة، وتستقر وتتطور قدماً نحو الأمام.

ولذلك نقول بأن افتقاد الأمة للمشاركة الشعبية الطوعية الواعية للجماهير الواسعة في عملية التنمية الذاتية، تنمية الفرد والمجتمع، والتغلب على واقع التخلف، والخروج من أنفاق التبعية والارتهان للخارج، أضعف الشأن العربي والإسلامي في قضاياه الاستراتيجية المصيرية، وبكل مستوياتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وجعل أبناء مجتمعاتنا يتعيشون على فتات موائد الآخرين.

طبعاً، نحن عندما نتحدث عن أولوية المشاركة الجماهيرية، وأهمية فكرة الحرية والتعددية وإحساس الناس عملياً بوجودهم الحر وكراماتهم الإنسانية، من زاوية ضرورة وضع الحل للواقع المأزوم القائم، لا نتحدث عن وصفة جاهزة لعلاج مرض طويل، وإنما الحل عبارة عن ممارسة قانونية واعية لعملية التداول السلمي للسلطة، ولا تنحصر فقط في قضية مواجهة الاستبداد والفساد، إذ إن مواجهة فكر وثقافة الاستبداد لها الأولوية، وهذه تجربة وسلوك حضاري معرفي ثقافي طويل الأمد، وليست مجرد تجربة أو وصفة دواء جاهزة سريعة تؤخذ عند الطلب.

ولابد من التأسيس المعرفي العقلاني لتلك المفاهيم «التشاركية والتداولية» في عمق ثقافتنا الدينية.. وهنا يكمن دور وأهمية الاجتهاد في فهم ووعي الإسلام كأمر مطلوب دوماً، لاستنباط مكامن

٨- الصدر، السيد: محمد باقر. «اقتصادنا». ص: ٣٧٥، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٩٩١م.



القـوة المعرفيـة العقلانيـة المؤسسـة للمجـال العمومـي التـداولي، كمـا وقـف عليهـا رمـوز العقلنـة والاعـتزال في تاريخنـا الإسـلامي، بهـدف إيجـاد مواقـع منفتحـة لهـذا الديـن في الحيـاة والعـصر.

إن الإسلام ديـن إنسـاني عظيـم، والخطـاب الديـني في عالمنـا الإسـلامي يكتسـب أهميـة قصـوى، باعتبـاره المعبّر عـن حقيقـة الفكـر الإسـلامي، فضـلاً عـن كونـه يمثـل رسـالة البـلاغ المبـين الـتي يلـتزم المسـلمون بتوصيلـه لكافـة البـشر في كل زمـان ومـكان، يضـاف إلى ذلـك أن الخطـاب الإسـلامي يحمـل عـلى عاتقـه تقديـم الإسـلام كفكـر إنسـاني متسـامح، وبالتـالي فـأي خلـل أو قصـور في هـذا الخطـاب - كمـا هـو قائـم حاليـاً - سـوف يـؤدي إلى تشـويه صـورة الإسـلام لـدى الشـعوب والأمـم الأخـرى الـتي يسـعى للنفـاذ إليهـا، بـل سـيؤدي إلى عواقـب وخيمـة حـتى بـين أتباعـه في المجتمعـات الإسـلامية ذاتهـا، ومثـل هـذه النتائـج السـيئة سـيكون المسـؤول عنهـا المسـلمون وليـس الإسـلام، وهـذا الأمـر يوجـب عـلى نخـب الثقافـة العربيـة والإسـلامية، بـضرورة الاهتمـام بتنقيـة خطابهـم الديـني ممـا علـق بـه، ممـا ليـس فيـه حـتى يسـهم في معالجـة القضايـا وتقديـم الحلـول للمشـاكل الـتي تهـدد العالـم الإسـلامي، وأن يحسـنوا مخاطبـة الآخريـن لمـا يـؤدي إليـه ذلـك مـن إعـادة الاعتبـار لمكانـة الديـن كديـن خـير ومحبـة وتسـامح عكـس الصـورة الموجـودة والقائمـة في أذهـان الكثيريـن عنـه[٩].

أخـيراً، أود أن أشـير إلى نقطـة أراهـا ضروريـة لاسـتكمال مـا حرّضتـه أحـداث أيلـول في نفـسي مـن مراجعـة نقديـة ثقافيـة، وهـي أننـا كعالـم عـربي وإسـلامي - نعيـش في الحيـاة بـين مجموعـة مـن الأمـم المتقدمـة والمتخلفـة - لا نـزال نفكـر بعقليـة القريـة والبلـدة والوطـن الصغـير، ولـم نعـد نفكـر بعقليـة الأمـة والوطـن الكبـير، مـع العلـم أن كل المسـؤوليات الخاصـة والعامـة (بمـا فيهـا مسـؤوليتنا أمـام المجتمـع والأجيـال وأمـام الله) قـد ألزمتنـا بـضرورة أن نتضامـن مجتمعيـاً ونتوحـد أمتيـاً - إذا صـح التعبـير - مـع بعضنـا البعـض مـن أجـل تحقيـق هـدف وجودنـا الحضـاري الأسـاسي في الحيـاة، كأمـة لهـا رسـالتها الإنسـانية القيّمـة، ولهـا دورهـا المحـوري الرائـد بـين أمـم ورسـالات العالـم كلـه. وهـذه هـي الأمانـة الحقيقيـة الـتي حُمّلنـا إياهـا، أمانـة بنـاء إنسـان عاقـل وسـعيد ومفكـر وواعٍ بنفسـه وبعالمـه. فهـل نحـن مؤتمنـون حقـاً عليهـا؟!. وهـل أدّينـا عملنـا عـلى مـا تسـتلزمه منـا هـذه الأمانـة الثقيلـة؟!.

لا نزال نفكر بعقلية القرية والبلدة والوطن الصغير، ولم نعد نفكر بعقلية الأمة والوطن الكبير

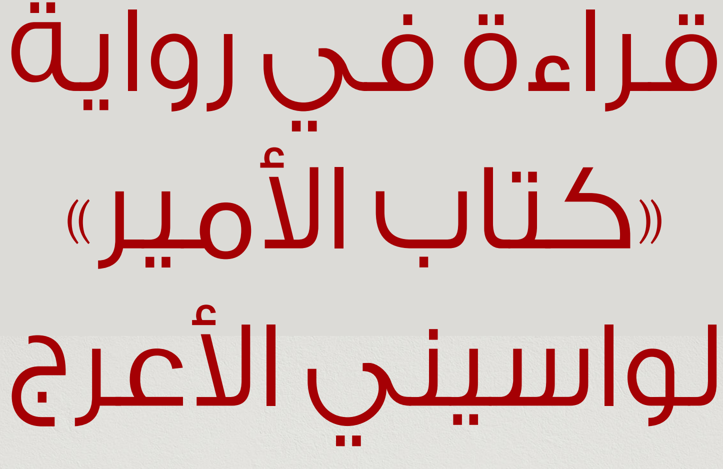
إننـا وقبـل أن نبـدأ بالإجابـة عـن السـؤالين السـابقين، يجـدر بنـا أن نلتفـت جيـداً إلى واقعنـا الراهـن، واقـع بلداننـا ومجتمعاتنـا. إذ سـنجد فيـه مـا يوفـر علينـا عنـاء التدقيـق في أسـئلة باتـت بـلا معـنى، والبحـث عـن إجابـات لأسـئلة كثـيرة لا تنتهـي، فنحـن قـوم لا نحـب العمـل والكـد في طـرق ذات الشـوكة، ولا نرغـب بإجهـاد أنفسـنا وعقولنـا في البحـث والتنقيـب هنـا وهنـاك. وهـذه هـي للأسـف أكـبر مصيبـة ابتلينـا بهـا.. أن يفكـر الآخـرون بالنيابـة عنـا، فقـد أعطينـا عقولنـا إجـازة طويلـة منـذ زمـن طويـل.. طويـل جـداً.. وأعلنّـا عـلى المـلأ الإفـلاس والاسـتقالة العقليـة والعمليـة مـن الحيـاة والوجـود كلـه!.

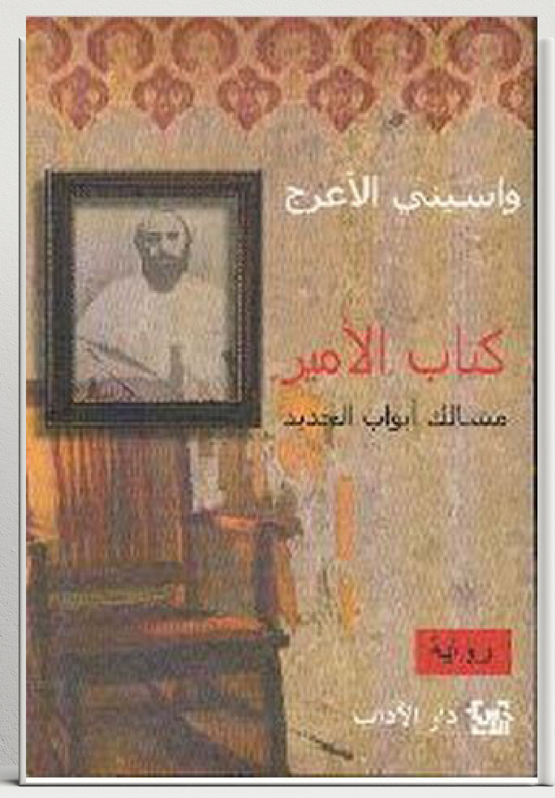
٩- طه، أحمد. «تردي الفكر الإسلامي المعاصر بين الأصولية المستبدة والعلمانية المستفزة». ص: ١٥، مكتبة مدبولي، مصر، طبعة عام ٢٠١٠م.



بقلم : عمر حفيّظ
باحث وأكاديمي تونسي

الرّواية وراهنيّة القيم: قراءة في رواية «كتاب الأمير» لواسيني الأعرج







لا خـلاف في أنّ ظهـور الرّوايـة ارتبـط بتشـكّل المجتمـع الحديـث، ومـا يجـري في إطـاره مـن صراعـات، لهـا تجلّياتهـا في نظـام القيـم ومـا عليـه خانـاتـه مـن اختلافـات. ولا مبالغـة في القـول، إنّ الـرّوائيّ - بوصفـه كائنـا اجتماعيّـا تاريخيّـا - توجّهـه دائمـا خلفيّـات أيديولوجيّـة وجماليّـة، وأنّـه يكتـب للتّعبيـر عـن موقفـه ممّـا يحـدث حولـه، إذ لا وجـود لخطـاب متعـال خـارج حركـة التّاريـخ أو فـوق الصّراعـات واختـلاف المصالـح والغايـات.

وهـذا يعـني أنّ العلاقـة بـين الرّواية ونظـام القيـم مكينـة؛ فـكلّ مـا تعيشـه المجتمعـات تكتبـه الرّوايـة بطرائـق مختلفـة، فتتعـدّد أشـكال البنـاء وأنمـاط التّركيـب والتّجريـب. ولكـن تظـلّ الرّهانـات متقاطعـة متداخلـة. وهـذا مـا سـنحاول اسـتجلاءه مـن خـلال روايـة «كتـاب الأمـير» لواسـيني الأعـرج.

«كتاب الأمير» أسئلة الكتابة وأقنعة التّاريخ

تُعـد تجربـة واسـيني مـن أهـمّ التّجـارب الرّوائيـة العربيّـة، لأنّهـا تنصـت باسـتمرار إلى تحـوّلات الواقعـين الجزائـريّ والعـربيّ، خاصّـة في اللّحظـات العنيفـة، ومـا يمكـن أن يُشـتقّ منهـا مـن أسـئلة.

ولعـلّ مـا يسـم هـذه التّجربـة بالتّمايز هـو الاختلاف وأمـارات كـثيرة، منهـا: التّداخـل بـين اليومـيّ والتّاريخـيّ والأسـطوريّ والمعيـش والمتخيّـل والشّـعريّ... والانفتـاح عـلى الـتّراث العـربيّ والإنسـانيّ... وسرد حكايـة الكتابـة طـيّ الخطـاب الـرّوائيّ بـل التّصريـح بالبحـث عـن أشـكال جديـدة... وهـدم الحـدود بـين اللّغـات واللّهجـات والأنـواع... وتخييـل التّاريـخ ومسـاءلة المسـكوت عنـه والممنـوع... وتشـعير الخطـاب (la poétisation du discours).

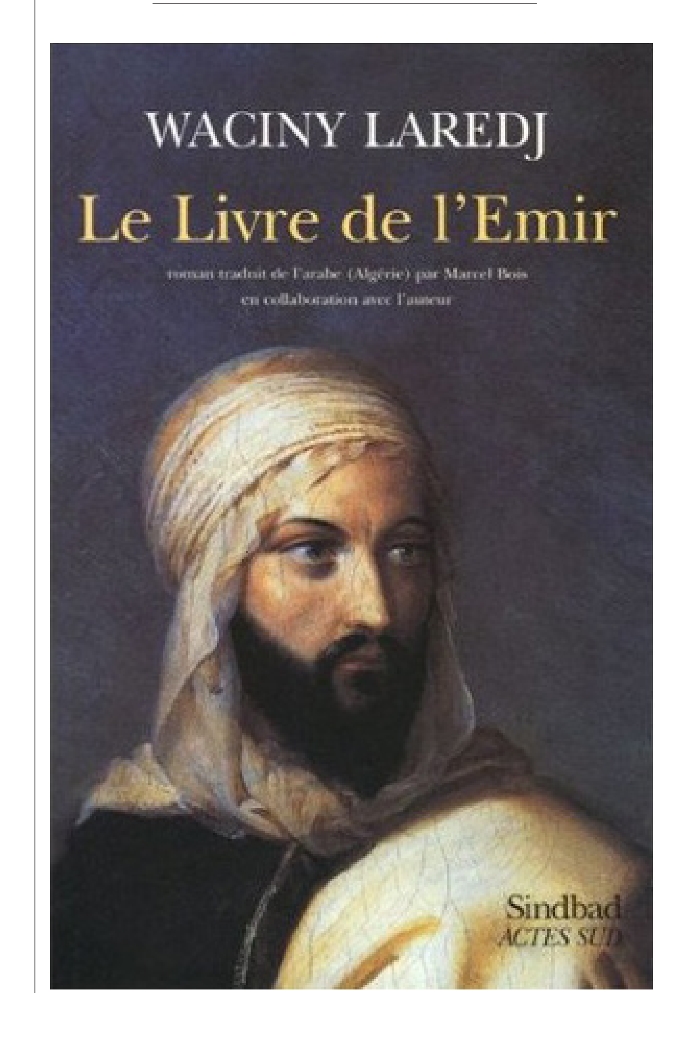
١.٢ حكاية الأمير عبد القادر

وتعـدّ الثّـورة الجزائريّـة مـن التّيمـات الـتّي تعـدّدت كتابتهـا في الرّوايـة الجزائريّـة. وليسـت روايـة واسـيني، هـذه، إلاّ كتابـة أخـرى مغايـرة داخـل ذاك التّعـدّد، وهـي روايـةٌ اشـتقّت حكايتهـا مـن سـيرة الأمـير عبـد القـادر وتاريـخ الجزائـر. فتداخـل نصّـان: نـصّ التّاريـخ، ونـصّ الأمـير، وهـو مـا يعـني - مبدئيّـا - أنّ الكتابـة في هـذه الرّوايـة، تجـاذبٌ وتنـازعٌ بـين التّاريـخ وإكراهاتـه مـن جهـة، ورهانـات الرّوايـة الجماليّـة مـن جهـة أخـرى.

وبينهمـا الـذّات الراويـة ومـا لهـا مـن علاقـات بالوطـن «الجزائـر» وبالأمـير وسـيرته ورمزيّتـه.

ومهمـا يكـن مـن اختلافـات بـين المعيـش والمتخيّل، بـين التّاريـخ والرّوايـة، فالثّابـت أنّ واسـيني قـد «أسـطر» الأمـير وارتقـى بـه إلى أعـلى درجـات الوعـي والإنسـانيّة إلى حـدّ أن جعـل أعـداءه يتعلّمـون منـه، ويسـتصغرون أنفسـهم أمـام حِلمـه وشـموخه. ويمكـن أن نمثّـل لذلـك بالخطابـين الواردين في الصّفحـة السّادسـة: خطـاب

> تُعد تجربة واسيني من أهمّ التّجارب الرّوائية العربيّة، لأنّها تنصت باستمرار إلى تحوّلات الواقعين الجزائريّ والعربيّ، خاصّة في اللّحظات العنيفة



بالعربيّة، لمونسنيور ديبوش (Monseigneur Dupuch) وثان بالفرنسيّة للأمير عبد القادر.

في الخطاب الأوّل، يقطع مونسنيور على نفسه عهدا للدّفاع عن الأمير لتبرئته من تهم خطيرة ألصقت به زورا. يقول: في انتظار القيام بما هو أهمّ، أعتقد أنّه صار، اليوم، من واجبي الإنسانيّ أن أجتهد باستماتة في نصرة الحقّ، تجاه هذا الرّجل وتبرئته من تهم خطيرة ألصقت به زورا، وربّما التّسريع بإزالة الغموض وانقشاع الدّكنة الّتي غلّفت وجه الحقيقة مدّة طويلة.

وفي الخطاب الثّاني، يُبْدِي الأمير عبد القادر من عزّة النّفس والشّهامة ما يجعله جديرًا بالاحترام حتّى من قبل أعدائه، لأنّه يفضّل حرّيته على كنوز العالم. يقول:

«Si tous les trésors du monde étaient déposés à mes pieds et s'il m'était donné de choisir entre eux et ma liberté, je choisirai la liberté».

يتبادل المتحاوران اللّغات (الأمير يتكلّم الفرنسيّة ومونسنيور ديبوش يتكلّم العربيّة)، وينصت كلّ منهما إلى الآخر، فتنشئ الرّواية حوارا بين ذاتين متعدّدتين معرفة وثقافة وتاريخا. وهو حوار نحتاج إليه، نحن اليوم، أكثر من ذي قبل، للحدّ من سوء التّفاهم وسوء الظنّ، لأنّ قيم العيش المشترك غدت مهدّدة شرقا وغربا.

٢.٢. بناء الخطاب

تنوّعت المكوّنات النّصيّة، في هذه الرّواية، فهي شذرات تأريخيّة تسجيليّة تُفتتح بها الفصول أو يُنتقَل بواسطتها من حدث إلى آخر، وهي رسائل ميّزها الرّوائيّ بخطّ سميك كرسالة الأمير عبد القادر إلى الشّيوخ والعلماء ورجال القبائل[١]، وهي خطب للجنرالات الفرنسيّين (كخطاب بيجو طوماس روبرت[٢] أو الخطاب الّذي تلاه نابليون على الأمير في معتقله في الأمبواز (Amboise) عندما جاء يعلمه بقرار ترحيله إلى تركيا)[٣]، وهي تقارير الآباء المسيحيّين (كتقرير الأب سوشي[٤]) وهي كذلك خطابات أخرى كـ: التّأبين، ومناظرة عن الإسلام بين الأمير وامرأة فرنسيّة[٥] ونصّ أغنية لحاو «عيساوي» يلاعب أفاعيه[٦]. ومثلما تنوّعت الخطابات، فإنّ اللّغاتِ واللّهجاتِ قد تعدّدت كذلك.

والخيط النّاظم، لهذا التعدّد، هو شخصيّة الأمير عبد القادر في ما رسمه لها واسيني الأعرج من مسارات وتحوّلات في رواية تعي تماما أنّها ليست معنيّة بقول التّاريخ وإعادة كتابة وقائعه، وإنّما هي معنيّة ببناء وقائعها، هي، وقول حقيقة أخرى غير الحقيقة التّاريخيّة. وربّما صرنا في حاجة إلى الحقيقة الّتي تبنيها الرّواية أكثر من الحقيقة التّاريخيّة (وهل ثمّة حقيقة تاريخيّة واحدة؟؟؟)

فالمؤرّخ أسير سلطة الماضي، ونصّه يلتفت دائما إلى الوراء. أمّا الرّوائيّ الّذي يتّكئ على التّاريخ، فإنّه أحرص على أن يجمع بين سرد الأحداث وتخييلها ليكون خطابه منفتحا على المستقبل والاحتمالي، وليجعله مدخلا إلى النقد والسؤال والتفكير.

إنّ الحقيقة الرّوائيّة منسوجة من مصائر البشر وهواجسهم وأسئلتهم؛ أي من اليوميّ الّذي يظنّ كثيرون أنّه بلا المعنى أو أنّه متماثل متشابه من فرط وتكراره، على حين أنّ الحقيقة التّاريخيّة لا تلتفت إلاّ إلى الوقائع أو الأحداث الكبرى الّتي تضيع في سياقها عوامل يظنّ بعضنا أنّها بلا قيمة، والحال أنّها قد تكون من المحدّدات. ثمّ أليس ما يقدّم أحيانا باعتباره حقيقةً تاريخيّةً، إنّما هو ضرب من التّزييف والكذب (ألم يكذب كولن باول عندما تحدّث عن امتلاك العراق للسّلاح الكيمياويّ في مجلس الأمن الدّولي في خطابه الشّهير يوم ٥ فبراير/ شباط ٢٠٠٣).

لقد تعدّدت الخطابات والأصوات والرّؤى والمواقف، ويبدو أنّ هذا الاختيار الجماليّ توجّهه خلفيّة أوسع من الرّواية ومن الماضي؛ فالماضي قد انقضى ولا يمكن أن يتكّرر، والرواية ليست إلا تخييلا في نهاية الأمر. أما الخلفية، فهي التفكير في العلاقة بين الشرق والغرب، خاصة عندما أصبح المقدس بعدا من أبعادها. ونحسب أنّ هذه الرّواية تروم

١ - الرّواية، ص ٧٨
٢ - الرّواية، ص ٢٦٦
٣- الرّواية، ص ص ٤٩٦-٤٩٧
٤- الرّواية، ص ٢٨٢
٥- الرّواية، ص ص ٤٤٠-٤٤١-٤٤٢
٦ - الرّواية، ص ٢٥٦



أن تزعزع الثّبات هذه الثّنائية («الأنا» خير مطلق و«الآخر» شرّ لا نهائيّ) وتعيد فيها النظّر، بل تدعو إلى إعادة بنائها وفق ما طرأ في العالم من تغيير اقتضاه قانون التّاريخ ومبادئ الحداثة ومستجدّات المعرفة.

يقول الأمير مخاطبا السي مصطفى: (...) كلّ ما بنيناه عن فرنسا وأوروبّا كان في جوهره غير صحيح. كنا نظنّ أنفسنا أنّنا الوحيدون الذّين ينظر الله إلى وجوههم يوم القيامة، وأنّ الجنة حكر علينا، وأن الله ملك للمسلم. وكلّما تعلّق الأمر بالآخرين أنزلنا عليهم السّخط والمظالم... العالم يا السي مصطفى تغيّر، وتغيّر كثيرا. ونحن على حافّة قرن، كل شيء فيه تبدى لنا على حقيقته. عندما كان النّاس يحفرون الأرض ويستخرجون التّربة ويحوّلونها إلى قطارات بخاريّة وسفن حربيّة وسيّارات وقوانين لتسيير البلاد، كنّا نحن غارقين في اليقينيّات التّي ظهر لنا في ما بعد ضعفها. كنّا نعيش عصرًا انسحب وانتهى. هل نملك اليوم القدرة على فتح أعيننا على هذه الحقائق وتعليم أبنائنا من أخطائنا القاتلة؟ لا أدري؟[٧]

٧- الرّواية، ص ص ٥٢٠-٥٢١

> إنّ الحقيقة الرّوائيّة منسوجة من مصائر البشر وهواجسهم وأسئلتهم؛ أي من اليوميّ الذّي يظنّ كثيرون أنّه بلا المعنى



إرهان الرواية، أو أحد رهاناتها على الأقل، هو أن تعيد بناء العلاقة بين الذات وتاريخها قبل الحديث عن علاقة بين الذات والآخر

فهل هذا الصّوت، هو صوت الماضي؟

لا نظنّ ذلك، بل هو ليس كذلك، إنّما هو الحاضر يتأمل الماضي فيما يستشرف المستقبل، وقد ذكرنا كلام الأمير رغم طوله، لأنه يلخص محنته الناشئة عن وعيه بمدى التفاوت بين الذات والآخر. وكان الأمير قد كرر في غير ما موضع من الرّواية، أنّ المحنة علينا، لأننا لم نتعلّم من أخطائنا. ونحن لا نشير إلى هذا إلاّ لنطرح السّؤال التّالي: لِمَ كرّر الأمير الحديث عن التّفاوت؟

ليس الأمير إلاّ صوتا ممتدّا من الماضي إلى الحاضر. ينظر ذاته ومنزلتها الرّمزيّة، وإلى الواقع في تحوّله الدّائم، وإلى الآخر في أبعاده كلّها. وليس هذا النّظر المزدوج إلاّ مدخلا من مداخل الحداثة، لأنّه نفي لكلّ ثبات موهوم وإلغاء لكلّ رؤية أحاديّة. فصورة الآخر، في الرّواية، ليست مفردة وليست ثابتة، وإنّما هي متعدّدة متحوّلة. فمنسنيور أنطوان أدولف ديبوش أسقف الجزائر الّذي أفنى شطرا من حياته وهو يدافع عن الأمير، ونابليون بونابرت الّذي زار الأمير في سجن الأمبواز، والجنرال لاموريسير Lamoricière الّذي أقنع أعضاء الغرفة النّيابيّة بفتح ملفّ الأمير، والجنرال ماربو Marbot الّذي يريد من المجلس المنعقد أن يعتبره مجرم حرب وقرصانا تافها يجب شنقه (لأنّه ذبح أكثر من ٣٠٠ سجين فرنسيّ في يوم واحد)، إنما هم مرايا متناظرة مؤتلفة مختلفة، تشكّل الآخر الّذي هو الغرب.

ولكن هل الآخر هو الغرب فقط. ألا يوجد آخر، هنا فينا نحن، أي في ذات الفضاء الثقافيّ الّذي ينتمي إليه الأمير عبد القادر؟ !وهل يمكن أن ننظر إلى هذا الآخر، اليوم بالعين، ذاتها الّتي نظرنا بها إليه قبل عقود؟ أليس من المفارقات أن نعتبر أنفسنا أفضل منه، ونحن نستورد منه كلّ شيء، أي ونحن مدينون له بحياتنا؟! أليس هو الفارماكون (Pharmakon) بالمعنى الّذي قصد إليه ديريدا (Jacques Derrida) ذاته؟؟ علام يُفترض أن علاقتنا بالآخر أيّا كان هذا الآخر؟؟؟ على المقدّس والمدنّس والحلال والحرام والكفر والإيمان أم على قيم ومتغيّرات أخرى؟؟

٣ . ٢ . رهانات الرّواية

تطمح رواية «الأمير» إلى أن تقول ما قد يذهل عنه التّاريخ، وأن تؤسّس للمتعدّد المختلف؛ فما تبنيه الرّواية هو التّاريخ- الإنسان. أمّا ما يؤسّس له التّاريخ، فهو كتابة تاريخ الفرد أو الفئة أو الطّبقة أو الأمّة. وههنا يتمّ التّمايز، لا بين الأنواع (تاريخ / رواية) فقط، وإنّما بين الرّؤى والتصوّرات والذّوات. فالأمير عبد القادر لم يكن حبيس تاريخه الفرديّ (تاريخ القائد أو الزّعيم أو الأمير أو الإمام...) كما أنّه لم يكن يدافع عن تاريخ عقيم بائس يراد له أن يكون مرجعا في علاقتنا بالآخر، بل إنّه كان يؤسّس للإنسانيّ والنّبيل ولقيم الحياة (الحريّة، العدل، الحقّ، التّسامح، الاختلاف، التّعدّد...) حتّى بالنّسبة إلى أعدائه. يقول متحدّثا في أصحابه بعد أن علم أنّهم ذبحوا مساجين كانوا عندهم: «ماذا أقول لعائلات هؤلاء الذين ذُبحُوا؟ ماذا أقول لأولادهم الذّين ينتظرون عودتهم منذ أن عرفوا أنّهم في حوزتنا؟ ماذا أقول للّذين رأوا فينا قدوة تُتّبع تجاه المساجين. ها قد عدنا للإسلام الّذي لا يعرف إلاّ الحرق والتّدمير والقتل والإبادة والغنيمة، كما ألصقت بنا هذه الصّورة. لقد أمضيتُ كلّ سنوات الحرب أُثبت للآخرين بأنّنا نحارب، ولكن لنا مروءة ورجولة. لقد دفعنا أعداءنا لتقليدنا. ولكن في رمشة سكّين ذهب كلّ شيء مع الرّيح»[٨].

إنّ الأمير لا يقدّم، من خلال هذا الشّاهد، تصوّرا للعلاقة مع الآخر فقط، وإنمّا هو يحرّر الإسلام من آسريه الذّين يريدون احتكاره، وتحويله إلى «شيء» حتّى يسهل عليهم تدجين النّاس والتّسلّط عليهم باسم المقدّس. كما أنّه يبدو مسكونا بوعي استباقيّ ينشد من خلاله كيفيّة من الكيفيّات الّتي تضمن لنا دخول التّاريخ. يقول متحدّثا في من كانوا حوله: لم نتوصّل إلى اليوم إلى إقناع النّاس أنّنا في حاجة إلى دولة، إلى

٨- الرّواية، ص ص ٣٥٨-٣٥٩. نحن نسوّد ونسطّر.

نسيان القبيلة. والتّفكير في ما هو أكبر، إذا أردنا أن نبني شيئا نقاوم به الغزاة[٩]... ويقول كذلك نظامنا مهروس من الدّاخل[١٠].

وهذا ما يجعلنا ندّعي أنّ هذه الرّواية تناضل ضدّ عزلتنا نحن. وتنبّهنا إلى أنّنا خارج زمن الحداثة، بل خارج التّاريخ. فما قاله الأمير لأنصاره يروم فتح حوار بين الحاضر والمستقبل، والأرض والسّماء، والمقدّس والمدنّس، والفرد والجماعة، والجماعة والدّولة، والحقّ والواجب، والأنا والآخر... وهو حوار لم ينجز إلى اليوم، في الفضاء الثّقافيّ العربيّ الإسلاميّ. وكلّما فكّر بعض النّاس في إنجازه تحوّل الكلام إلى عنف ورفعت في وجوههم شعارات التّكفير والتّخوين والانبتات... لأنّ السّلطات الجاثمة على العقول هي الجهل والقمع والكبت والخوف. (ربّما علينا أن نتذكّر طه حسين وعليّ عبد الرازق ونصر حامد أبوزيد على سبيل التّمثيل).

وفي ردّ على أحد الحاضرين الذّي يتباهى بأنّنا نملك ما لا يملكون (ويعني أنّنا نملك الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر) يقول الأمير: ومن قال غير هذا؟! صحيح أنّنا نملك إيمانا مخلصًا بهذه الأرض. ولكن لا ننسى أنّنا نشتري أكثر من تسعين بالمئة من حاجاتنا من الأسلحة من الخارج. وإذا، لا قدر الله، أغلقت كل الموانئ سنختنق. يجب أن نفكّر للبعيد (...) سنُمحَى إذا لم نبن مصانعنا الخاصّة[١١].

إنّ هذه الرّواية تقرن التّفكير بالتّأمّل. ونحن نتبنّى تمييز الفيلسوف الفرنسيّ Auguste-Georges Cartault بينهما على اعتبار أن التّفكير يركّز على موضوع محدّد، بينما التّأمّل يوسّعه ليستخلص منه ما هو عامّ وإنسانيّ[١٢]. فثنائيّات الماضي والحاضر، والأنا والآخر، والدّين والسّياسة، والمقدّس والمدنّس، والتّسامح والتّعصّب... تشقّ الرّواية من أوّلها إلى آخرها، لتكشف عن مأساوية وعي فرديّ في ظاهره، هو وعي الرّوائيّ، ولكنّه في الواقع وعي كلّ مثقّف يريد أن يمارس النّقد والسّؤال، فيُجابَه بالكبت أو القمع أو التّكفير.

٩- الرّواية، ص ١٥٤
١٠- الرّواية، ص ١٥٥
١١- الرّواية، ص ١١٤
١٢- جلال الدّين سعيد، معجم المصطلحات والشّواهد الفلسفيّة، دار الجنوب للنشّر، تونس ١٩٩٨، ص ٩٠

تحاور رواية «الأمير» الواقع بمكوّناته المتعدّدة وخطاباته المتصارعة، ولكن بقناع التّاريخ، وقوام حوارها السؤال والشك في كفاية كل الأجوبة، وهو ما يعنى أن رهانها أو أحد رهاناتها على الأقل، هو أن تعيد بناء العلاقة بين الذات وتاريخها قبل الحديث عن علاقة بين الذات والآخر، لأن اليقين بامتلاك الحقيقة يعمي صاحبه ويقوده إلى الهلاك[١٣].

خاتمة

وعلى هذا النّحو، فإنّ هذه الرّواية، وهي تحاور التّاريخ، تنبّه إلى أنّه يحتاج إلى أن يُغسل باستمرار من الأوهام التّي دُسّت فيه أو ممّا يُعتقد أنّه من الصّحاح، لأنّ قراءته دون غسله من خرافاته ومكائده، قد تحوّله إلى مبرّر للتّصادم لا للحوار، وهو ما تحذّر منه الرّواية وتشير إلى مآزقه الكبرى ومخاطره التّي لن يسلم منها شرق أو غرب، خاصّة إذا كان المقدّس الدّينيّ أسّا من أسس ذلك التّاريخ.

١٣- الرّواية، ص١٢٧



الكاتبة التونسية رشيدة الشارني لـمجلة «ذوات»:

في الإبداع.. الوجع وحده لا يكفي!

حاورها: عيسى جابلي

قالت الكاتبة التونسية رشيدة الشارني، إنها انتقلت إلى القصة القصيرة، لأن عالم القانون الذي بدأت دراسته لم يكن يتلاءم مع طبعها الحالم وخيالها الجامح، مثل كثيرين الذين تركوا دراسة القانون، وتحولوا إلى الأدب مثل «ماركيز»، و«ماشيما»، وغيرهما..

وأوضحت الشارني، في حوار خصت به مجلة «ذوات»، أن عالم الأديب مختلف بالضرورة عن عالم رجل القانون لغة وعملاً، رغم أهميتهما، مستدلة على ذلك بمقاومة الأدباء والشعراء الكبار في فرنسا ضد سياسة بلدهم ومطالبتهم بتحرير المستعمرات.

وبخصوص دوافعها إلى الكتابة، عزت ذلك إلى «شيء روحاني مبهم نشأ من موسيقى اللغة العربية» التي تربت على سماعها من والدها لما يقرأ القرآن. كما ردت ذلك إلى ولع مبكر بالحكايات والخرافات الذي صار فيما بعد هوسا بالقراءة، حتى صارت الكتابة مساحة للوجع والأسئلة والحرية والجنون.

وأكدت الشارني أن الوجع سبب من الأسباب الموضوعية الكثيرة الدافعة إلى الكتابة، ولكن «الوجع وحده لا يكفي»، لأن «البوح وتصفية الحسابات، والرغبة في الثأر عن طريق الكتابة لا تصنع كاتباً أو شاعراً كبيراً، وأوضحت أنها في روايتها «ترتيل لآلامها»، رغم معايشتها للقصة ورغم الوجع الكبير الذي تضمنته، إلا أنها كانت حريصة على أن تكون «خارج النص».

وعن الرواية نفسها، تقول إنها «ظلمت» من أفكار تزعم دفاعها عن الإسلاميين، وقد أقصيت، حسب ما ذكرت، في عديد المناسبات، رغم تنويه نقاد كبار بها من قبيل الدكتور محمود طرشونة والناقد المغربي محمد معتصم. وأكدت أن مصالحة حقيقية مع الماضي قد حدثت في المغرب، وتعاظم الاهتمام بأدب السجون.

وذكرت الشارني أن من بين طقوسها الكتابةَ في ساعات الفجر الأولى التي كتبت خلالها أهم أعمالها، وهي عادة ورثتها

عن صباها حين كان والدها يستفيق فجراً للصلاة، وتكون هي في تلك الأثناء تقرأ في المطبخ.

ونوهت بالمنزلة التي صارت تحظى بها القصة القصيرة بعد ٢٠١١، بعد أن تراجعت قبله لفائدة الرواية التي رصدت لها جوائز مهمة، فلفتت إليها أنظار الكثيرين. وأعادت هذا الاهتمام المستجد إلى ما نعيشه من «واقع درامي مليء بالمفاجآت والمفارقات والأخطار، وزخم في المواضيع والأفكار والتوجّهات».

ورشيدة الشارني كاتبة تونسية معروفة تكتب القصة والرواية، صدرت لها مجموعة قصصية أولى بعنوان «الحياة على حافة الدنيا» سنة ١٩٩٧، وقد نالت جائزة مركز البحوث والتكوين والإعلام حول المرأة «الكريديف»، كأفضل عمل إبداعي نسائي صادر في تلك السنة، كما صدرت لها سنة ٢٠٠٠ مجموعة قصصية ثانية بعنوان «صهيل الأسئلة»، فازت بجائزة إبداعات المرأة العربية في الشارقة، ولها رواية بعنوان «تراتيل لآلامها» صدرت سنة ٢٠١١، وحصلت بدورها على جائزة «الكريديف».



*** لماذا تحوّلت من دراسة الحقوق إلى القصّة القصيرة؟**

لم تدم دراستي للقانون وقتاً طويلاً، إذ سرعان ما انقطعت عنها، وتوجّهت للعمل في سلك التعليم، الذي وفّر لي أوقاتاً طويلة للمطالعة ومخالطة النصوص. دراسة القانون كانت شاقة بالنسبة إلي، ولم تكن تتلاءم مع طبعي الحالم، ولغتي المنفلتة، وميلي إلى التفكير بالواقع ومفارقاته العجيبة، بعيداً عن النظام الذي وضع له. كانت دهشتي آنذاك أمام الحياة كبيرة، وكنت أخشى أن أفقد براءة الطفلة التي ظلّت ساكنة بداخلي، وأصبح غريبة عن عالمي الذي تأسّس على دعامتي الفنّ والأدب. القصّة كانت فضاء أرحب بالنسبة إلي، وأكثر صدقاً ومتعة وجمالا، وأقلّ توتراً. وقد يكون لمثل هذه الأسباب انقطع أيضاً عديد الأدباء المعروفين عن دراسة القانون وترك بعضهم ميدان المحاماة والقضاء، وتوجّهوا إلى الأدب، مثل الإيطالي «دينو بوتزاتي»، والكولمبي الكبير «غارسيا ماركيز»، والياباني الشهير «يوكيو ماشيما»، والمصري الذي أحببت أعماله كثيراً توفيق الحكيم.

> القصّة كانت فضاء أرحب بالنسبة إلي، وأكثر صدقاً ومتعة وجمالا، وأقلّ توتراً

*** هل ترين أن الأديب أكثر نجاعة من المحامي والقاضي في الدفاع عن الإنسان؟**

يحسب للشرائع والقوانين أهميتها وأسبقيتها في تنظيم حياة المجتمعات، وضمان جوانب من الحقوق الشخصية، ولكن هذه القوانين غالباً ما كانت تنتهك خاصّة في ظلّ أنظمة ديكتاتورية غاشمة. وبالرغم من تطوّر الفلسفة عبر الزمن، فإن مكانة الإنسان ظلّت مهمّشة وأسيرة العبودية والبؤس، ولكن النقلة الكبيرة كانت على أيدي فلاسفة عصر التنوير. والغريب أنّ المبادئ الكبرى لحقوق الإنسان لم يضعها قاض أو محام أو أديب، وإنّما وضعها خيّاط، وهو «جون جاك روسو» العصامي، الذي اشتغل قبل ذلك بجميع المهن اليدوية المعروفة في زمنه، وعرف البؤس والتشرّد قبل أن تأويه امرأة.

في السّنوات الماضية، واجه كثير من القضاة والمحامين الشرفاء في تونس هيمنة السّلطة التّنفيذية، والاعتداءات اليومية على حقوق الإنسان، وكشفوا عن الفساد السّاري في الدولة، ودفعوا مقابل ذلك أثماناً باهظة، في حين اختار أكثر الأدباء والمفكرين الصّمت، ووقف بعضهم في صفّ السّلطة. وقد يكون ذلك بسبب حجم القمع المسلّط على النصّ وكاتبه، وعدم تشبّع نسبة كبيرة منهم بروح الحريّة ومبادئ حقوق الإنسان، وليس بسبب الخوف من العواقب الوخيمة للمواجهة والثورة التي فوجئنا بها جميعاً في السنوات الأخيرة... على عكس هؤلاء، وقف، في خمسينيات القرن الماضي، عديد الأدباء والشعراء الكبار في فرنسا ضدّ سياسة بلدهم في الجزائر، ودعوا إلى تحرير المستوطنات، وتزامن ذلك مع روعة نصوصهم وإبداعاتهم. ومهما يكن من أمر، فإنّ الكاتب عموماً يعمل في نصّه على المدى البعيد، ويحاول أن يعيد إنتاج الواقع بطريقة فنية حرّة، بعيداً عن القوالب والفصول الجاهزة، ومهمّته لا تتوقّف عند حدود الدفاع عن حقوق الإنسان، بل تتعداها إلى رسم حيرته، ورصد عذاباته وأسئلته، والكشف عن كينونته. لغة الأديب والشاعر والفنان مختلفة عن لغة رجل القانون الدقيقة الموجزة والمرتبطة أساساً بنصوص قانونية، وهو يرى ما لا يراه القاضي ويسمح لأبطاله بالخطأ وارتكاب المعاصي، ما دام نصّه بعيداً عن منطق المحاكمة.

*** ما دوافعك للكتابة؟**

هناك دوماً الجانب الغامض في أقدار البعض، نولد وفي جيناتنا بذور الاختلاف حتى عن أقرب النّاس إلينا، شيء روحاني مبهم نشأ من موسيقى اللّغة العربية، التي كنت أسمعها في طفولتي من والدي قارئ القرآن وحافظه كلّه عن ظهر قلب. كنت أيضاً مولعة بسماع الحكايات والخرافات، وقد تطوّر ذلك على مرّ السنين، ليصبح هوساً بالقراءة، لم أقرّر يوماً أن أصبح كاتبة، رغم تفوّقي في الدّراسة في المواد الأدبية، ولكنني وجدت نفسي في كثير من الظروف وجهاً لوجه مع الظلم والاستغلال والاستخفاف بوعيي وكياني الإنساني كامرأة. مثّلت لي الكتابة مساحة أنثر عليها أوجاعي وأسئلتي، وأمارس فيها مطلق حريتي وجنوني، وكانت وسيلة للتحدي وسبيلاً لخلق أسباب تميّزي، وهي الآن ملجئي، وحاجتي إليها تزداد أكثر من أي وقت مضى خاصّة في زمن انهيار القيم والعلاقات، وسقوط الأقنعة، وتزايد الإحساس بالخطر، الذي بات يتهدّدنا في هذا المنعرج التاريخي الكبير.

*** روايتك «ترتيل لآلامها» تحيلنا على علاقة المبدع والإبداع بالوجع، هل تعتقدين أن الوجع يصنع الكتاب الكبار؟**

قد يكون الوجع والإحساس بالتيه والفقد والغياب أسباباً موضوعية للكتابة، فهي حالات نفسية معقّدة تفيض فيها المشاعر، وتجيش الأفكار بشكل يجعل الإنسان بحاجة إلى البوح، ليتخفف قليلا من وطأتها، ولكن الوجع وحده لا يكفي، والبوح وتصفية الحسابات، والرغبة في الثأر عن طريق الكتابة لا تصنع كاتباً أو شاعراً كبيراً، فقد يكون ذلك مجرّد تداع عشوائيّ أو حالة أزمة حادة تقف عند حدود التجربة، الكتابة على عكس كلّ ذلك، تتطلّب أقصى درجات اليقظة والتّوازن النّفسي والوعي خاصّة بعملية الكتابة، لأنّك ستخلق عملاً إبداعيّاً يستدعي طاقتك الذهنية بما تحمله من قدرة على التخييل والبناء، وفق شروط فنية، وصنعة لغوية، وتوظيف للمعرفة، وقد تأخذك الشخصيات إلى مسارات أجمل لم تخطط لها من قبل، عملية الكتابة شاقّة للغاية ومؤلمة أحياناً، وتتطلّب صبراً جميلاً ولكنها ممتعة بالنسبة إلى المبدع. يذكر الروائي الكبير ماركيز أنّه كتب الصفحة الأخيرة من روايته «مائة عام من العزلة» مائة وستّا وأربعين مرّة، ولم يكن على عجل.

> استفدت كثيراً من تعدد المجالات التي كنت أعمل بها، كما استفدت من خوضي الانتخابات النيابية

في روايتي «تراتيل لآلامها» كان الوجع كبيراً فعلاً، خاصّة وأنني عايشت التجربة، ولكن حين أكتب أحرص على أن أكون خارج النصّ، حيث أحوّل الوجع الخاص إلى وجع عام، وأحاول أن أرتقي بالتّجربة إلى مستوى دلالي، في روايتي هذه تناولت فترة التسعينيات من القرن الماضي، وتحدّثت عن الفقر والبطالة والتيه والتهميش، خاصّة في الجهات الداخلية للوطن، وعن قمع المخالفين في الرأي والظلم الذي سلط على عائلاتهم، كلّ ذلك من خلال الشخوص والأحداث، انطلاقاً من عائلة يسجن ابنها الأصغر، ويهاجر الأوسط على أحد قوارب الموت، ويضيع الأكبر بين الحانات وأوكار المسطولين والمشردين، أي إنني تناولت معاناة الإنسان، وخاصّة الأمّ التي أنهكها الغياب، والتي ارتقت عندي إلى مستوى الوطن، وقد حرصت أن يكون العمل فنيّاً يستمدّ خصوصياته من الشعر والموسيقى والأحجية والألغاز.

*** هل وجدت الرواية ما تستحقه من اهتمام نقدي؟**

لقد ظلمت الرّواية بما أشيع حولها من أنّها تدافع عن الإسلاميين، وأقصيت في عديد المناسبات، رغم أنّ عدداً من النقّاد الأكفاء المختصين في السّرد مثل الدكتور محمود طرشونة والأستاذة نزيهة خليفي والنّاقد المغربي المعروف محمّد معتصم قد نوّهوا بها، وتناولوها بالتحليل والدراسة. لقد دافعت عن إنسانية الإنسان وكرامته، وتناولت السّجن بعيداً عن الانتماءات السياسية؛ أي من خلال زيارة العائلات التي كان من بينها نساء لمساجين شيوعيين ومستقلين، ثمّ إنني تناولت حالات أخرى لا تقلّ عمقاً وأهمية، مثل حالة المنصف الذي يترك عمله، ويضيع مع المشردين والمسطولين، وشخصية طارق صاحب الشهادات العليا الذي يعرضها ذات يوم للبيع أمام نصب ابن خلدون، ثمّ يختار الهجرة على أحد قوارب الموت، وشخصية سعد الحاج التي كانت تنطق بالحكمة، فلماذا يهمل كلّ ذلك وتبقى الإشاعة الماكرة؟.. لا أحد يستطيع أن ينكر أن السّجون اكتظّت بكلّ من يحاول فضح المستور، وليس بالإسلاميين فحسب، وهي ظاهرة طبعت تلك المرحلة ولا أحد يمكن أن يتغافل عنها. في المغرب الأقصى وقعت مصالحة حقيقية مع الماضي، واهتمّ النقد اهتماماً جدّياً بأدب السّجون، ورأوا فيه تعبيراً حقيقياً عن مرحلة حكم

قاسية عاشها المغرب. وهناك من الكتّاب الكبار المعروفين من حوّل التجربة بعد سماعها من أصحابها الحقيقيين إلى عمل روائي متميّز، مثل الطاهر بن جلون، في رواية «تلك العتمة الباهرة». أمّا تجربة المناضلة السياسية المغربية فاطنة البيه، فما زالت تجد إلى حدّ الآن اهتماماً نقديّاً في بلدها، وتعد من التجارب المهمة، فلماذا يعاقب في تونس كلّ من حاول فتح هذا الباب؟! أتمنى أن تظهر قراءات أخرى منصفة لروايتي بعيداً عن المحاكمات السياسية المغلوطة والبائسة.

*** نعرف أن عالم الكتابة حميمي له طقوسه الخاصة بكلّ مبدع، فما هي طقوسك في الكتابة؟**

ذكرت لك منذ قليل أننا نولد وفي جيناتنا جانب غامض، منذ صباي وأنا لا أعرف النّوم فجراً، هناك ساعة بيولوجية غريبة تمنعني من النّوم في السّاعات الأولى من اليوم مثل والدي تماماً، حيث يظلّ هو يصلي، وأظلّ أنا أقرأ في المطبخ، وأراقب من حين إلى آخر خيوط الضوء، وهي تتسلل من الظلمة... قراءاتي الجادّة وكتاباتي كانت جميعها في هذا الوقت، في النّهار أنا إنسانة قلقة وجادّة إلى أبعد الحدود، ويمكن القول إنني ناشطة، فعندما يشغلني عمل أحاول أن أتحرّر من مسؤولياتي جميعها وأمشي المسافات الطويلة..

لم أقرّر يوماً أن أصبح كاتبة، رغم تفوّقي في الدّراسة في المواد الأدبية، ولكنني وجدت نفسي في كثير من الظروف وجهاً لوجه مع الظلم والاستغلال والاستخفاف بوعيي وكياني الإنساني كامرأة

أثناء كتابة روايتي «تراتيل لآلامها» كانت شخصية خضراء الجبالية تسافر بي إلى أرض أجدادها القريبة من مدينة الكاف، وتأخذني إلى الجبال، ثمّ تنزل بي وادي الرّمل، وتصعد معي مساء إلى القصبة، حتى يلامس رأسي السّحاب.. أنا جبرانية أحبّ الطبيعة، وأعتقد أن أرواح أجدادي الذين سكنوا تلك المنطقة ما زالت تتحرّك في دمي.

*** كيف تقيّمين منزلة القصّة من حيث حضورها وانتشارها اليوم؟**

عانت القصّة القصيرة من تراجع نسبي في تقييم أهميتها قبل سنة ٢٠١١ مقارنة بالرواية، التي رصدت لها جوائز مهمة، ولاقت اهتماماً نقديّاً لافتاً، وبذلك هجر كثير من الكتّاب المتميّزين القصّة، ليجرّبوا الرواية، ولكن بعد الهزات العنيفة التي عرفتها عديد البلدان العربية عادت القصّة لتشكّل موقعاً جديداً ومتميّزاً، بعيداً عن منطق الجوائز والمال، ذلك أننا وجدنا أنفسنا أمام واقع درامي مليء بالمفاجآت والمفارقات والأخطار، وزخم في المواضيع والأفكار والتوجّهات، وظهر نتيجة لذلك جيل جديد من كتّاب القصّة المتميّزين في تونس الذين يبشرون بنقلة نوعية جيّدة، نظراً لتكوينهم العلمي واطلاعهم على التجارب العالمية من جهة، ومعايشتهم للتسونامي العربي، وإحساسهم بالقلق تجاه التاريخ من جهة أخرى. هذا ما يتجلّى بقوّة في كتابات كثير منهم. أعتقد أن النقّاد في تونس مطالبون أيضاً بمواكبة التجارب الجديدة الجادّة في القصّة، كما يحدث في المغرب، فكتابة قصّة جيّدة أفضل من كتابة رواية محشوّة ولا صنعة فيها أو فنّاً يميّزها.

*** كيف انتقلت من كتابة القصّة القصيرة إلى الإبداع في مجال الرواية، هل أنت من المعتقدين أنّ القصّة القصيرة هي تدريب مؤقّت للعبور إلى الرواية؟**

دعني أقُلْ لك مسألة قد تبدو مضحكة، وهي أنني وحتى مطلع شبابي، لم أكن

أميّز بين القصّة والرواية. وكنت أقرأ المجموعة القصصية على أنّها وحدة متكاملة، وأحاول أن أسدّ بخيالي الفراغ الذي بينها، وقد ساعدني ذلك دون أن أدري على فهم فكر الكاتب وتجربته ومواقفه. في مجموعتي القصصية الأولى «الحياة على حافة الدنيا»، انتبه عديد النقّاد إلى تكامل القصص ووحدة الصوت، رغم اختلاف المواضيع والمناخات، وكذلك الأمر في مجموعتي الثانية «صهيل الأسئلة»، وهو ما شجعني على خوض غمار تجربة الرواية. القصّة ليست تدريباً على كتابة الرواية بقدر ما هي محاولة لرصد حالة متوترة ومكثّفة ودقيقة، وتقنيتها أكثر صرامة من الرواية. ما جعلني أكتب الرواية هو ضخامة التجربة، وتعدّد شخوصها وأمكنتها وأزمنتها وأحداثها، حيث لا يمكن لتقنية القصّة القصيرة أن تستوعبها في «تراتيل لآلامها». بالإضافة إلى عقد التسعينيات من القرن الماضي في تونس الذي تناولته، هناك أيضاً استرجاع لفترة الثلاثينيات والأربعينيات والماضي البعيد، وكلّ ذلك على علاقة بالشخصيات والأحداث. المهمّ في جميع الحالات هو بناء المعنى وفق صياغة جمالية عميقة.

*** ما الذي ينقص المبدع العربي حتى يشعّ عالمياً في رأيك؟**

لنقل أوّلاً، ما الذي ينقصه حتى يشعّ وطنياً وعربياً؟ كثير من الأعمال الجادّة لا تحظى للأسف بالاهتمام الإعلامي اللازم، ولا بالدّراسات النّقدية المنصفة، في حين تلقى أعمال أخرى أقلّ مستوى حظوة إعلامية، وحضوراً في الجامعات، ويعود ذلك بالأساس، إلى العلاقات الشخصية والمصلحة التي يمكن أن يقدّمها المبدع، كما نجد للأسف كتّاباً أدعياء يمتلكون موهبة خارقة في الكذب، والإيهام بالشيء، وإلغاء الغير، وللأسف يسرق هؤلاء أضواء لا يستحقونها.. ما ينقصنا حقّاً للإشعاع عالمياً، هو وجود من يؤمن بالكاتب والشاعر، ويبعث مؤسسات تعكف على ترجمة النصوص المتميّزة إلى اللغات الأجنبية، بعيداً عن منطق العلاقات، ومشاركة الأدباء المشهود بتميّزهم في المؤتمرات والملتقيات التي تنعقد بالخارج، بدلاً عن الأسماء المخجلة التي تنطّ هنا وهناك، وعن الإداريين الذين يجهلون مبدعي أوطانهم، ونادراً ما يقرؤون.

*** هل تعتقدين أنه يمكن تغيير العالم بالسرد والحكي؟**

أؤمن بذلك كثيراً.. فيما مضى غيّرت شهرزاد الأسطورة من طباع شهريار، وروّضت غروره وظلمه وحبّه لسفك الدّماء، بسحر الحكاية، التي حوّلته من كائن عبثيّ مريض إلى إنسان هشّ وحالم. كم ألهمت النساء عبر التاريخ الرّجال؟ وكم روّضت الجدّات بحكاياتهن الأطفال؟ وكم كانت حكايات الرواة مرجعاً حقيقياً للشعوب والأفراد في الأوقات الحالكة؟ أثق في دور الفنون جميعها في تغيير نظرة الإنسان إلى العالم وبعثه من جديد، قد يصعب على الكثيرين القراءة في الزمن الراهن، ولكن لو نهل المخرجون من مدوّنتنا السردية، وحوّلوا الأعمال المتميّزة إلى أشرطة سينمائية، أو مسلسلات، كما هو الشأن في أوروبا وأمريكا اللاتينية، لحدثت المعجزة الكبرى، فالإنسان، مهما بلغ مستواه الاقتصادي، فإنّه لا يتغيّر إلاّ عن طريق الثقافة.

> أنا جبرانية أحبّ الطبيعة، وأعتقد أن أرواح أجدادي الذين سكنوا تلك المنطقة ما زالت تتحرّك في دمي

*** سؤال المحلية والعالمية، أيّ المجالين في رأيك ترينه كفيلاً بأن يصنع أدباً عالمياً؟**

حظيت المحلية باهتمام كبير في تسعينيات القرن الماضي على وجه الخصوص،

نتيجة للعولمة. وقد جعلتنا نكتشف مجتمعات كثيرة ومختلفة، ونقف على خصوصياتها، وكنا بحاجة إلى ذلك حتى لا نسقط في التجانس والتكرار، غير أنّ الكاتب في الوقت الراهن، يجد نفسه أمام مشاكل كبيرة مشتركة، على المستوى الكوني، وأقصد التطرّف الديني والعنف وانتشار السّلاح والمخدرات. وتكاد مفاهيم أساسية للحياة المدنية مثل الدولة والحرية والديمقراطية تفلس وتفقد معناها الحقيقي وتنهار بسبب ذلك. مسؤولية الأديب في كلّ مكان من العالم تزداد أهميّة، لأنّه يظلّ ضمير الأمّة الحيّ والحامي الحقيقي للقيم الكبرى والمؤثّر الأكبر في نفوس النشء والشباب. لا يهمّ أن نكتب أدباً محليّاً ينهل من خصوصيات شعوبنا ومشكلاتها، أو أدباً عالمياً يتناول قضية كبرى، فالأدب كان في جميع الأحوال مولعاً بتفاصيل الحياة وهموم الإنسان، المهمّ أن نكتب بعمق، وبأسلوب شيّق وجميل، يرمّم الرّوح، ويهذّب الذّوق، وينمي الحسّ الإنساني لدى الإنسان، بشكل يخلق لديه القدرة على مواجهة التأثيرات المختلفة، ويحصّن ذاته ضدّ تقلبات التاريخ.

ما ينقصنا حقّاً للإشعاع عالمياً، هو وجود من يؤمن بالكاتب والشاعر، ويبعث مؤسسات تعكف على ترجمة النصوص المتميّزة إلى اللغات الأجنبية، بعيداً عن منطق العلاقات

*** ما الروافد التي تستمد منها رشيدة الشارني عوالمها السردية؟**

الرّافد الأساس الذي أستمدّ منه عوالمي هو روحي المنغلقة على عمق رهيب. أشعر أنني ممتلئة من الداخل، وينتابني الخوف أحياناً كلّما حاولت سبر أعماق كينونتي. يخيّل إليّ أنني مسكونة بآلاف الأرواح، لعلّها لجيناتي القريبة والبعيدة. كم مشهداً عشته خيّل إليّ أنني رأيته من قبل، وخاصّة مشهد الرّيف الذي لم أعش فيه إطلاقاً، ولكنني وجدت نفسي مفتونة به. هناك أيضاً رافد الموسيقى، فهي أحبّ الفنون إلى نفسي وأمتعها، وخاصّة الموسيقى الكلاسيكية، للرقص أيضاً مكانة كبرى في عالمي، فالحركات المتناغمة مع الموسيقى تجعل الكلمات تنساب متناسقة مع المعنى، وقد مارست، طفلة وشابة، الرقص الكلاسيكي، وتمنيت أن أصبح راقصة بالي، مثل راقصات بالي «كاركلا». أحبّ الشعر أيضاً وأقرؤه باستمرار، وأظن أنني أمارسه نثراً.

*** في ظل هذا الزخم الكبير من الإبداعات والإصدارات التي يختلط فيها الغث بالسمين كما أشرت، لمن تقرأ رشيدة الشارني؟ وكيف تختار قراءاتها؟**

الرّافد الأساس الذي أستمدّ منه عوالمي هو روحي المنغلقة على عمق رهيب

أقرأ لأدباء وشعراء معروفين، وأبحث دوماً عن الكتابات الجديدة الجادّة، وأحبّ بشكل خاص نصوص المرأة، وأعتقد أنّها حقّقت ثورة في الأدب على المستوى العالمي. ما زلت مفتونة بكتابات غادة السمّان و«إيزابيل اللندي» و«طوني موريسون»، ولا أحبّ أبداً أن أقرأ لكتّاب عرب تخدمهم آلة إعلامية جهنمية، حتّى ولو شهد لهم العالم بكفاءتهم.. أختار كتبي غالباً حسب اسم الكاتب، في الفترة الأخيرة، بتّ أقرأ كتب التاريخ والأديان؛ أي ما له علاقة بروايتي الجديدة، يخطئ من يظنّ أنّه أضاء الدنيا بعمله، كلّ يضيء جانباً يسيراً في المتاهة الوجودية هذه.


صدر حديثا


علي مبروك
الإمامة والسياسة
الخطاب التاريخي في علم العقائد
المركز الثقافي العربي
مؤمنون بلا حدود



الاغتراب والإحباط واليأس دوافع أساسية لالتحاق الشباب المسلمين في الغرب بتنظيم داعش



إعداد: منى شكري
إعلامية أردنية

رأي

باحثون وأكاديميون عرب أن من أهم الأسباب التي تدفع الشباب المسلمين في الغرب إلى الانضمام لتنظيم «داعش»، هو شعورهم بالاغتراب والإحباط واليأس والبحث عن الهوية والبحث عن الكيان الاجتماعي المفقود، وعمليات الإحلال والاستبدال على الأصعدة النفسية والوجودية بالاستعلاء والإمارة التي يوفرها التنظيم والجماعات الأصولية الإسلامية.

وبيّن مثقفون استطلعت مجلة «ذوات» آراءهم في سؤال عددها السادس عشر (لماذا ينضم بعض الشباب المسلمين الذين يعيشون في الدول الغربية لتنظيم «داعش»؟)، أن فشل اندماج هؤلاء الشباب في المجتمعات الغربية وما ينشأ عن ذلك من شعورهم بالضياع، من ضمن دوافع بعض من ينضمون لصفوف التنظيمات الإرهابية، لا سيما أن الجماعات الأصولية تعمد خلال تواصلها معهم عبر وساطات أو من خلال الإنترنت إلى تعبئتهم وشحنهم فكرياً وأيديولوجياً، ودعوتهم إلى طرق تؤدي لدخولهم «الجنة»! وفي الغالب يعتمدون في ذلك على التفسير الظاهر للنصوص.

وشدد بعضهم على أن «إغراء» الشباب مادياً ومعنوياً من العوامل التي تحفز انضمامهم لـ «داعش»، فضلاً عن أن غالبية الملتحقين بالتنظيم وتتراوح أعمارهم بين ١٥-٢٠ عاماً، هم قليلو الخبرة، وليس لهم خلفية إسلامية عميقة بالمعنى العقائدي، يبحثون عن التشويق والإثارة والمغامرة، إذ تسهم وسائل الإعلام في «جذبهم» لمحاكاة نموذج «البطل الخارق» الذي صنعته الميديا، وما يغذي ذلك الفراغ الروحي الذي يعيشه هؤلاء الغارقون في عالم المادية.

وأحال مختصون تلك الظاهرة إلى رغبة المسلمين بأوروبا وأمريكا في العيش داخل «غيتو» اجتماعي وثقافي خاص بهم تتم فيه عمليات إعادة إنتاج الثقافة العربية والإسلامية بكل ما تتضمنه من نزعات عنصرية وأصولية في المقام الأول، وبكل ما تحمله من أوهام الوصاية والخيرية والاصطفاء وإعادة الماضي ودعاوى إحياء الخلافة الإسلامية وأسلمة أوروبا.

وحمّل باحثون «قوى خفية» مسؤولية تنظيم وتحريك عملية انضمام أولئك الشباب، غير المرغوب فيهم أصلاً، لـ «داعش»، بل تيسر وتسير عمليات وصولهم للتنظيم، وكأنها ترسلهم لحتفهم رغبة في الخلاص منهم.

محاكاة للنموذج الخارق!

الكاتب والباحث السوري طارق عزيزة يرى أن تنظيم «داعش» استفاد من شبكات التجنيد التي طوّرتها أجيال جهادية متعاقبة. وإلى جانب جهاديين غربيين مخضرمين انضمّوا إليه، كان لافتاً أنّ غالبية من استقطبهم التنظيم من مسلمي الغرب تتراوح أعمارهم بين ١٥-٢٠ عاماً؛ وهم مراهقون وشباب قليلو الخبرة، وليس لهم خلفية إسلامية عميقة (بالمعنى العقائدي).

وينوه الباحث إلى أن حالة الإحباط واليأس التي تواجه المراهق والشاب في مقتبل العمر، نتيجة عدم التكيّف مع مجتمعه، قد تدفعه إلى فعل شيء للفت الأنظار والتعبير عن تمرّده ورفضه لمجتمع لا يتفهّم احتياجاته، فيمارس أي سلوك غريب عن واقعه، أو يتشبّه بأقرانه في مجتمعات افتراضية خلقتها العولمة وثورة الاتصالات، يظنّها نموذجه المثالي. ينطبق هذا الأمر، وفق عزيزة، على شبان «الجاليات المسلمة» ممن يعانون التهميش والتميز في المجتمعات الغربية، وكذلك على مواطنين غربيين اعتنقوا الإسلام، في نوع من التمرّد أو ردّ الفعل على مجتمعات لا يعتقدون أنّها تعبّر عنهم، فهؤلاء هدف سهل لشبكات التجنيد الجهادية.

ويوضح الكاتب أن تنظيم «داعش» وجماعات الجهاد المختلفة، تنطلق في خطابها الدعوي من تحليل تبسيطي للواقع ومشكلاته: السبب الأساسي لكلّ المشاكل هو «الابتعاد عن الله والدين»، و«الدين عند الله الإسلام»، فـ«الإسلام هو الحل»، ولأنّ المجتمع المعاصر بعيد عن «قيم الإسلام والسلف الصالح» وجبَ هجره وترك مفاسده ومباذله للعودة إلى «نقاء الإسلام»، ثمّ القضاء على كل أسباب الخلل ومظاهره في العالم بإنفاذ «شرع الله» على الأرض، من خلال إحياء «الخلافة الإسلامية». هكذا سيجد البعض من الشباب المحبط ضالته، فالشعور بالانتماء إلى جماعة متضامنة، تتشارك المعتقدات والأهداف، يساعد في تحقيق نوع من التوازن النفسي. وهذه «الهجرة إلى الله» هي رغبةٌ في الصراخ لإثارة اهتمام مجتمع لا يبدو أنّه يكترث أو يدرك خطورة الموقف!

ويتابع عزيزة، أن «ثقافة» التشويق والإثارة التي تسيطر على وسائل الإعلام، تدفع، بلا شكّ، بالشبان إلى البحث عن أشياء غير عادية لمحاكاة نموذج «البطل الخارق» الذي صنعته الميديا، وأيضاً لملء الفراغ الروحي في عالم من الاستهلاك والمادية المبتذلة. هكذا، تأتي صور الجهاديين الأشدّاء، بأسلحتهم ومظهرهم المميز، المؤمنين بما يقومون به، المستعدّين للموت من أجل قضيتهم، كنموذج مغرٍ لشاب يبحث عن معنى لحياته!

> إن ثقافة التشويق والإثارة التي تسيطر على وسائل الإعلام، تدفع بالشبان إلى البحث عن أشياء غير عادية لمحاكاة نموذج «البطل الخارق» الذي صنعته الميديا

إغراء الخطاب الداعشي!

لا يستطيع الباحث في الفكر والفلسفة الأكاديمي الأردني د. نارت قاخون إنكار «إغراء» الخطاب الداعشيّ والحالة الداعشيّة لمن يلتمس الإسلام في ظاهر نصوصه القرآنيّة والحديثيّة، رغم كلّ ما يُقال عن داعش سلبيّاً في الإعلام والخطاب الفكريّ، فالمفاصلة بين «الكفر» و«الإيمان»، و«الحقّ» و«الباطل» مفاصلة تدفع لقتال الكفر ومحاربة الباطل وإقصائه تمثّل حمولة الخطاب الدينيّ الإسلاميّ في ظاهر نصوصه، وتطبيقات النبي والصحابة كما ترد في النصوص المرويّة.

وهذه الحمولة الظاهريّة الظاهرة تجعل «الداعشيّة»، بحسب قاخون، أقرب للاتساق مع الموروث النصيّ أكثر ممّا يحاول تصويره «المنفتحون» و«المعتدلون» و«الحداثيون» من منشئي «الخطابات الإسلاميّة المعاصرة»، وهذا الاتساق الظاهريّ و«السطحيّ» يعود لأمور منها: القراءة المتعجّلة للقرآن، وتأثير النصوص الحديثيّة التي تحتاج غربلة جذريّة، وإذا نظرنا في حظ هؤلاء الشباب من الثقافة العلميّة والدينيّة سنجد أغلبهم ممن يعيش في دوائر مغلقة بالنصوص، يرون فيها المصدر الوحيد لفهم التجربة الدينيّة أو «الحقيقة الدينيّة».

ونتيجة لهذا الانغلاق النّصيّ وما يدعمه من واقع اجتماعيّ يعمّق مفاهيم الاغتراب عن الواقع، وواقع سياسيّ واقتصاديّ يُظهر «الإسلام النّصيّ» في موقع «المحارَب» «المظلوم» من القوى الغربيّة وحلفائها، إضافة إلى واقع الظلم والاستبداد والفساد الذي يتعمّق بالمقارنة مع العيش في الغرب، فإن «الخطاب الداعشيّ» بما يملك من حجة «نصيّة»، وبساطة توصيف وتعليل للواقع المعقّد يملك، بحسب الباحث، من الجاذبيّة عند هؤلاء ما لا تملكه الخطابات التفصيليّة التأويليّة التي تحاول التحرّر من «الظاهر النّصيّ»، وقد أشارت الدلائل التاريخيّة إلى أنّ الخطابات «الحَدّيّة»؛ أي التي تقطع بيقين بين الحقّ والباطل، ولا ترى إلا اللونين الأبيض والأسود، و«الحِديّة»؛ أي التي تُقدّم في إطار من المفاصلة النفسيّة والمجتمعيّة الحادة والمتطرّفة، تجد في الظروف التاريخيّة المعقّدة المتشابكة رواجاً لها.

وهنا لا يُمكن التغافل، وفق قاخون، عن حجم «الحَديّة» و«الحِديّة» التي تظهر في ظاهر النصوص الدينيّة ولا سيما الحديثيّة، وإذا نظرنا إلى شيوع الخطاب «السلفي الوهابي» الذي يمثّل الحاضنة الفكريّة لمثل هذا الفكر من جهة، وشيوع المزاج الطائفي الإقصائي من جهة أخرى، إضافة إلى واقع الفساد والاستبداد والتخلّف في المجتمعات والدول العربيّة، سنجد أنّ «إغراء الخطاب الداعشيّ» لن يكون مستغرباً، ولا أنسى أخيراً الدور التخطيطي «الغامض» الذي يقف وراء الظاهرة الداعشيّة، ويسهّل لها الوجود والحركة والانتصارات، فهذه كلّها عوامل تعمل معاً لتأسيس الإغراء الداعشيّ عند أبناء المسلمين في الغرب والشرق. ولعلّ الأمر في الغرب يكون أكثر ظهوراً لسيطرة الخطابات السلفيّة الوهابيّة على الخطابات الإسلاميّة مدعومة بالمال والرجال، ومن تجربتي الخاصة في الغرب، فإنّ حجم «التطرّف السلفيّ» و«القراءة النصيّة السطحيّة للإسلام» هي السائدة المنتشرة، ولها - للأسف - الكلمة العليا.

ويتابع الباحث حديثه بتأكيده أن كثيرين ممن يقيمون في الغرب من المسلمين يرون في الغرب تقدماً ماديّاً وخراباً روحيّاً وسبب خرابهم الروحي هو البعد عن الدين، فيقعون في مغالطة منطقيّة بالاستنتاج أنّ الحلّ هو «العودة للإسلام» التي تضمن التقدمين، وهذا فيه من المغالطات ابتداءً بوصف «الغرب» بخراب الروح، ثمّ تعليل التقدّم والتأخّر بالعلاقة مع «الدين»، وليس الأمر كذلك، فللتقدّم أسبابه الماديّة والحضاريّة، والدين جزء وحسب وليس العامل الأهم أو الوحيد.

> يرى كثير ممن يقيمون في الخارج من المسلمين في الغرب، تقدماً مادياً وخراباً روحياً وسبب خرابهم الروحي هو البعد عن الدين، فيقعون في مغالطة منطقيّة بالاستنتاج أنّ الحلّ هو «العودة للإسلام»

غيتو اجتماعي ثقافي

من جهته، يرى الأكاديمي المصري في جامعة عين شمس الدكتور عبدالله شلبي أن أهم العوامل التي تدفع لانضمام شباب الغرب لتنظيم داعش، أن الكثير من مهاجري الشرق الأوسط خاصة والعالم الإسلامي على وجه الخصوص إلى البلدان الأوروبية والأمريكية، آثروا أن يعيشوا داخل هذه البلدان في غيتو اجتماعي ثقافي وبكل ما تحمله الكلمة من معنى، وداخل هذا الغيتو تتم عمليات إعادة إنتاج الثقافة العربية والإسلامية بكل ما تتضمنه من نزعات عنصرية وأصولية في المقام الأول وبكل ما تحمله من أوهام الوصاية والخيرية والاصطفاء وإعادة الماضي ودعاوى إحياء الخلافة الإسلامية وأسلمة أوروبا، وأن ترفرف رايات الإسلام في لندن وباريس وبون وكل أوروبا وأمريكا، مشيراً إلى أن المجتمعات الغربية مسؤولة في جانب من هذه القضية؛ لأنها سمحت ابتداء بوجود مثل هذا الغيتو الإسلامي داخلها.

ويتابع شلبي أن هناك متغيرات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ونفسية أخرى عديدة يمكن بالنظر إليها تفسير هذه الظاهرة، منها مثلاً التحريف المتعمد لمسار النضال العربي في سياق الصراع العربي الإسرائيلي حتى حرب اكتوبر ١٩٧٣ كان هذا الصراع هو قضية العرب الأساسية بعدها تحول إلى صراع عربي وإسلامي، وتم حفر قنوات وعي جديدة في أذهان الشباب بالمخاطر التي تتهدد الإسلام والمسلمين، وأن الطريق إلى تحرير فلسطين يمر عبر إسقاط الحكومات العربية أولاً وإقامة دولة الخلافة الإسلامية، وتم الترويج لهذه المزاعم على نحو جيد حتى آتت ثمارها بالفعل.

ومن العوامل الأخرى وراء هذه الظاهرة، بحسب شلبي، المتغيرات المرتبطة بالاغتراب والإحباط والبحث عن الهوية والإحساس بتبخيس المكانة وفقدانها والبحث عن الكيان الاجتماعي المفقود وعمليات الإحلال والاستبدال على الأصعدة النفسية والوجودية بالاستعلاء والإمارة التي توفرها «داعش» وغيرها من الجماعات الأصولية الإسلامية.

ويوضح شلبي أن الانضمام الى داعش يسبقه مراحل مهمة على الصعيد المعرفي والذهني والنفسي تبدأ بنفي العقل واستبعاده تماماً من أية محاولة لفهم النص الإسلامي المقدس وكذا سيرة السلف؛ لأن معناها ظاهر للحواس وبالتالي يكون الاكتفاء بالتفسير الحرفي النصي والالتزام بعموم اللفظ ويكون الإجماع على التفسيرات الحرفية النصية، وأي خروج على هذا الإجماع يعد «كفراً وشركا بالله يستوجب القتل».

يسبق الانضمام إلى داعش مراحل مهمة على الصعيد المعرفي والذهني والنفسي، تبدأ بنفي العقل واستبعاده تماماً من أية محاولة لفهم النص الإسلامي المقدس وكذا سيرة السلف

فشل النماذج العلمانية

في حين يعتبر الأكاديمي الفلسطيني الدكتور وائل مصطفى أبو الحسن، وبعيداً عن التقولات الدائرة حول تنظيم «داعش» وما يلفه من غموض، أن «عنصرية» الغرب و«تميز» الغربيين أحد أهم تلك الأسباب التي تدفع بالشباب المسلم إلى الانضمام لصفوف داعش.

ويتابع أن كثيراً من هؤلاء الشباب هاجر من بلاده إلى بلاد الغرب، هاجر من أقبية الفقر والقهر والظلم طمعاً في الحرية والرفاهية، ليجد نفسه أسيراً لنزعات مجتمع ماديّ غريب يراه بعيون مغايرة، في مجملها لا تساعد على العيش أو الاندماج مع عالم لا يرحب بك، وهو بالتالي ما دفع بهؤلاء الشباب إلى الهرب للأمام، حيث توفر الممكن والمتاح للتنفيس عما هو مكبوتٌ في الأعماق، بدلاً من العودة إلى بلادهم الأم.

وثمة عامل آخر وراء هذه الظاهرة، وفق أبو الحسن، هو إيمان هذا الطيّف من الشباب المسلم بأن ما يدعو إليه التنظيم عبر بياناته ونشراته من عدالة الانضمام إلى صفوف «داعش» من أجل إحقاق الحق، ولو بالقوة، خاصة بعد أن فشلت النماذج العلمانية، سواء الغربية منها أو العربية والإسلامية في إثبات مصداقية ما تدعو إليه من مساواة ومؤاخاة وحرية. فالظلم السياسي والاجتماعي والمعيشي تعرفه جميع تلك الدول والمجتمعات، خاصة دول ومجتمعات الغرب الاستعماري، ذات الصّيت المخجل، سواء في مستعمراتها وما عانته شعوب تلك المستعمرات، أو كيفية تعاطيها مع ملفات من هاجروا إليها كمواطنين من الدرجة الثانية والثالثة؛ بل إن تلك البلاد الاستعمارية ما برحت تتدخل في شؤون الغير بصورة أو بأخرى، حتى يومنا هذا، خاصة البلاد العربية والاسلامية منها على وجه التحديد، وهو ما يشكل حالة من عدم الرضى والغضب العارم، دافعاً بشباب تلك الدول إلى فعل ما يغيظ تلك الدول والقائمين عليها، التابعين والمتبوعين على حد سواء. ويشير الباحث هنا، إلى أن تجارب أهالي الكثيرين من هؤلاء الشباب القاسية، في تلك المجتمعات العنصرية وتوريثها بالاكتساب إلى أبنائهم جعل منهم غرباء، بل مستعدون كل الاستعداد لهجرانها والبعد عنها إلى عالم يرون فيه ملاذاً مخلصاً لهم من كل ما هو مادي دنيوي، للذهاب - وكما يرون - في حال الشهادة إلى عالم طوباوي، حيث هي الجنة ونعيمها!

وثمة سبب مهم بحسب أبو الحسن، وهو وجود قوى خفية تنظم وتحرك عملية انضمام أولئك الشباب (غير المرغوب فيهم أصلاً)، بل تيسر وتسير عمليات وصولهم إلى ما أحب أن أسميه بأرض «المحرقة!» وكله من أجل الخلاص منهم وإلى غير رجعة، خاصة فيما إذا كانوا من ذلك الصنف المشكل في تلك المجتمعات الغربية التي يتواجدون فيها، كالحالة الفرنسية؛ فعنف الضواحي في باريس ما زالت تحتفظه السجلات الأمنية هنالك جيدا، كما أن تفجيرات مدريد ولندن وغيرها ما برحت تشكل هاجساً أمنياً، أرى أنه قد تجسد بالعمل على شحن أولئك المتحمسين للعنف إلى خارج البلاد، للموت هناك بعيداً عن المدن الأوروبية. كما أن أجهزة الأمن الغربية تعرف جيداً كيف يكون منها، وعليها توظيف واستخدام هذه الورقة الحيوية فيما هو استراتيجي في سلسلة مشروع ما يسميه الغرب نفسه بـ «الحرب على الإرهاب»، وبالتالي ضمان استمرارية مسألة وقود نار هذه المعركة الطويلة الأمد (كما سبق وأن كرر وصرح العديد من قيادات الغرب وزعاماته بذلك)، تلك المعركة التي، يرى أبو الحسن، أنها تهدف في نهاية المطاف الى تقطيع أوصال بلاد العرب والمسلمين، ولربما تخريب نسيجهم الاجتماعي والثقافي، وهدم ما تبقى لهم من معالم حضارية؛ فالقوى الاستعمارية وصناع كواليسها الاستراتيجيين في نهاية المطاف لا يهمهم إلا تحقيق أهدافهم وتطلعاتهم التوسعية والتمددية، بغض النظر عن نظافة الأساليب والوسائل، وبغض النظر عمن يدفع الثمن.

> هناك قوى خفية تنظم وتحرك عملية انضمام أولئك الشباب (غير المرغوب فيهم أصلاً)، بل تيسر وتسير عمليات وصولهم إلى ما أحب أن أسميه بأرض المحرقة

هشاشة نفسية وثقافية

من جانبه يعزو الأستاذ في جامعة محمد الخامس الدكتور المغربي محمد أبطوي التحاق أعداد متزايدة من الشباب المسلمين الحاملين لجنسيات بعض الدول الغربية بالجماعات الجهادية المستقرة في سوريا والعراق، إلى سببين رئيسين: الأول يتعلّق بالعوامل المحدِّدة لوضعية هؤلاء الشباب، والثاني بقدرة الشبكات المستقطِبة على إغراء الشباب مادياً ومعنوياً.

ويبين أبطوي أن وضعية معظم الشباب المسلم في الغرب تتميز بهشاشة نفسية واجتماعية وثقافية؛ فقد تعلّموا في منظومة تربوية تعتمد التّلقين وتخلو من الفكر النقدي والثقافة العامّة، وأغلبهم يعاني من فشل تعليمي وانسداد الأفق الاجتماعي. وبالمحصلة، يعتقد أن الفرصة المتاحة له كي يسترجع احترامه لذاته، تتحقق عبر الالتحاق بجماعة منظمة تحمل مَثلاً أعلى يُقدَّم في غلاف براق، ويُحاط بخطاب معسول يتوخى الإقناع بأن سلوك هذا الطريق سيساهم في مشروع كبير يسعى إلى نصرة الدين وتحقيق حلم الخلافة. كما أن هذا التطلع العميق يحاط بمعاني المغامرة، ويتغنى برومانسية الثورة والتمرد، وهو ما وسم في الماضي القريب مشاعر الشباب الثائر في مختلف التركيبات الثقافية والاجتماعية.

ويتابع أبطوي أن الفراغ الروحي لدى الشباب المسلم بالغرب والرغبة الملحة في الانتماء والتعلق بمثال أعلى، يعوِّض عن وضع اجتماعي مرتبك، كلها عوامل تسهّل ركوب هذه المخاطر. فالالتحاق بمجموعة متطرفة يعتبر إقبالاً على ما يمنعه عنه الوسط العائلي والاجتماعي، فيرى الشاب في هذا الانتماء تحقيقاً لذاته ولهويته. وكما حصل في حالات عديدة في تاريخ النزعات المتطرفة في العالم الحديث، لا ينبغي أن نخلط بين معجم المتمرد وجذور التمرد. إن المرشح للتمرد والعصيان، مهما كان دينه ومعتقده المركزي –حتى إن كان بعيداً عن كل إيمان ديني- يجد دوماً الموارد الرمزية الضرورية للتعبير عن موقفه المتطرف وتبريره.

ومن الأسباب الأخرى المركزية التي تفسر التحاق الشباب المعنيين بالمجموعات المتطرفة، وفق أبطوي، إحساسهم بأن المجتمعات التي يعيشون فيها ترفضهم. فالفشل في الاندماج والترقي في السُّلم المجتمعي يترك عدداً كبيراً من هؤلاء الشباب عرضة للضياع، ويعود هذا الفشل في غالب الأحيان إلى أصولهم العربية.

ويرى الباحثون الذين درسوا هذه الظاهرة، بحسب الباحث، أن عدداً من الشباب المسلم يلتحق بالمجموعات المتطرفة كرد فعل على الإحساس بالذل والوصم السلبي، كما تجسده مظاهر التميز في ميادين التربية والعمل. ويعمّق من الإحساس بالقهر والتمرد غياب التمثيل السياسي للمجموعات العربية والمسلمة في الغرب، حيث تُختَزل مطالبها إلى الحد الأدنى ويُطلب منها شيء واحد فقط: أن تندمج وتترك هويتها الثقافية والدينية تخبو وتمّحي.

> الفراغ الروحي لدى الشباب المسلم بالغرب والرغبة الملحة في الانتماء والتعلق بمثال أعلى يعوِّض عن وضع اجتماعي مرتبك، تسهّل ركوب هذه المخاطر

تعبئة فكرية وأيديولوجية

بدوره، يوضح الأستاذ الجامعي في كلية الفقه بجامعة الكوفة الدكتور العراقي حيدر حسن الأسدي أن أسباب انضمام الشباب في أوروبا تتعدد، ومن أهمها؛ التعبئة الفكرية/ الشحن الأيديولوجي؛ إذ إن دعاة ونشطاء تنظيم داعش يجتمعون مع عدد من الشباب أو يتواصلون معهم عبر الإنترنت ويبدأ الحديث من خلال النصح لهم، أن الحياة الدنيا التي نعيشها لا قيمة لها، وأن هناك طرقاً أخرى توصلنا إلى الحياة الأبدية/ الجنة.

وبعد هذه النقاشات المكثفة، والتي عادة ما تكون مع شباب لا يملكون معرفة دينية مسبقة، يدعون الشباب إلى زيارة مراكزهم الثقافية، والتي تكون مرخصة من قبل السلطات الرسمية! تماشياً مع مبدأ احترام حقوق الإنسان، وحرية ممارسة الطقوس، ويبدو أن الأحياء المكتظة بالمهاجرين هي أكثر الأماكن رواجاً لأفكار تنظيم الفكر المتطرف، وفق الأسدي.

ومن العوامل التي تقف وراء هذه الظاهرة «المغامرة»، بحسب الأسدي الذي يشير إلى أن دراسة صادرة عن «معهد الحوار الاستراتيجي والمركز الدولي لدراسة التطرف» في جامعة «كينغز كوليدج» في لندن، كشفت عن مغادرة حوالي ٥٥٠ امرأة من دول غربية بلادهن للحاق بتنظيم «داعش» الإرهابي في سوريا والعراق.

وتقول الخبيرة كاثرين براونن كما أردف الأسدي: «إنه توجد عدة أسباب تدفع النساء للانضمام، منها أن «تنظيم داعش» يمثل يوتوبيا سياسية، وأن كثيراً من النساء والرجال يسافرون أيضاً بهدف المغامرة». كما كشفت بعض التحقيقات، بحسب الباحث، إلى أن مجموعة كبيرة من المنضمين لداعش هم (مرتزقة)، يتقاضون مبالغ تبلغ ١٦٠٠ دولار أمريكي يتم الاتفاق عليها عبر سماسرة.

> ينصح دعاة ونشطاء تنظيم داعش الشباب بأن الحياة الدنيا التي نعيشها لا قيمة لها، وأن هناك طرقاً أخرى توصلنا إلى الحياة الأبدية/ الجنة

التربية وتكوين مسار الشخص

ما هو مفتاح التواصل بين الناس؟ داخل الأسرة؟ بين الأصدقاء؟ في المدرسة؟ بين الأقران وبين المدرسين؟ هذا عصر التواصل والاتصال. فإذا كان الاتصال هو أخذ المبادرة من جانب واحد، فإن التواصل هو التفاعل الإيجابي بين طرفين قصد الوصول للمعرفة الحقة وقصد التأثير والتأثر. تجاذب حديث، وأخذ ورد، وفهم وإفهام. تلك ميزة كل كائن بشري منذ قولة ابن خلدون الشهيرة: «الإنسان كائن اجتماعي» وصولا إلى قولة جاك لاكان «الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك لغة»؛ أي كلاما. للكائن البشري حاجات متعددة قد نجملها في: الحاجات العضوية، الحاجة للأمن، الحاجة للانتماء، الحاجة لتقدير الذات، ثم الحاجة لتحقيق الذات. ولا يمكن تلبية مختلف هذه الحاجات إذا عاش الفرد منعزلا منغلقا على نفسه، من هنا تأتي الحاجة الجامعة وهي التواصل الفعال قصد تحقيق الرغبة المتبادلة للصلة الوجدانية بالآخر في تفاعل إيجابي بفهم وإفهام. هي حاجات تقتضي مد الجسور بين مختلف الأطراف بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الدين أو اللون أو الأيديولوجيا... هذا هو المبدأ، والبداية تربية وتعليم في مؤسسة البيت أو الأسرة، في مؤسسات المجتمع المدني، عبر الإعلام بكل أشكاله وأصنافه، وعبر المدرسة خاصة. التربية على العلم، على القيم، على مبادئ محددة



بقلم: أحمد العمراوي
باحث تربوي وشاعر مغربي

قصد تكوين قناعات ومناقشة أخرى، قصد بناء تمثلات أو ترسيخ أخرى قائمة أو تعديلها. تلك مهمة التربية المدرسية؛ يتم هذا بالتدريج ومن المهد إلى اللحد. كلام فسمع، سمع فكلام. وبينهما لغة ومفهوم يتكون بين طرفين على الأقل.

تمر العملية التواصلية حسب دي سوسير، عبر نوعين من اللغة ومن خلال التمييز بين نوعين من وظائفها: وظيفة جوهرية، وقد وجدت اللغة لتحقيقها، وهي التواصل، ووظيفة عرضية تتجلى في التمثيل والاستدلال والحجاج... وتضم دائرة الكلام عمليتين نفسيتين:

- عملية التشفير ((encodage من جانب المرسِل.
- عملية فك الشفرة (décodage) من جانب المرسل إليه.[1] بين المرسل والمرسل إليه

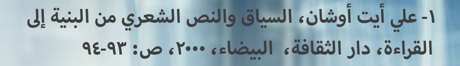
يتم خطاب يحمل ضوابط، وقد تعتريه عوائق تؤثر على الطرفين، فيتحول الإفهام إلى تعتيم والفهم إلى غموض. إن أهم مبدأ من المفروض أن يؤطر كل عملية تواصلية قبل مرور الرسالة هو: ابحث عن أن تفهم أولا، ثم حاول أن تكون مفهوما. وهذا المبدأ هو مفتاح التواصل الفعال بين الناس[2]

العادة الخامسة: ابحث عن أن تَفهَم أولا قبل أن تسعى لإفهام الآخرين

«ابحث عن أن تفهم أولا قبل أن تُفهم الآخرين» هي العادة الخامسة من العادات السبع[3] التي نسعى في هذه العجالة لمناقشتها، انطلاقا من وضعنا التعليمي العربي والمغربي منه بوجه خاص. هذا مبدأ راسخ يطلق عليه ستيفن كوفي

إذا كان الاتصال هو أخذ المبادرة من جانب واحد، فإن التواصل هو التفاعل الإيجابي بين طرفين قصد الوصول للمعرفة الحقة وقصد التأثير والتأثر

«التقمص العاطفي»[4] ونحن نمضي معظم ساعات اليقظة في التواصل. ولكن فكر في هذا - يقول كوفي - لقد أمضيت سنوات في تعلم القراءة والكتابة، وسنوات في كيف تتحدث، ولكن ماذا عن الإنصات؟ ما هو التدريب أو التعليم الذي تلقيته لتتمكن من الإنصات، وبالتالي لفهم الشخص الآخر فهما عميقا في إطار مرجعيته؟[5]



١- علي أيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة، البيضاء، ٢٠٠٠، ص: ٩٣-٩٤

٢- Steven Covey: les ٧ Habitudes; j'ai lu; ٢٠١٣; p: ٣١١

٣- انظر مقالاتنا في ركن تربية وتعليم في الأعداد السابقة من مجلة «ذوات» الإلكترونية التي تصدرها مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

٤- S. covey; p: ٣١٣

٥- IBD; p: ٣١٢

يوصف العرب، وكذا بعض شعوب البحر الأبيض المتوسط، غالبا بكونهم يتحدثون في وقت واحد وبأصوات مرتفعة ويستمعون في نفس الآن. وهذا أمر حاضر بالنسبة إلى العرب على كل حال، والذين تغيرت قيمهم أيما تغيّر لأسباب متعددة.

كل القيم تحث على السمع والإنصات، ويكفي أن نتأمل ما يحدث كل جمعة حين يردد المنادي المعلن عن خطبة الجمعة القولة المتوارثة: «أنصتوا رحمكم الله» معززة بالحديث النبوي: «إذا قلت لصاحبك أنصت والإمام يخطب يوم الجمعة فقد لغوت، ومن لغا فلا جمعة له». هو حث على الإنصات وتدريب عليه، فما الذي يحدث في واقع الأمر؟ إنها تربية وعظية في واد، وواقع تعليمي في واد آخر، فما المقصود بالإنصات في حقلنا التربوي التعليمي؟ إنه التمعن في الكلام، وبمعنى آخر إنه «التقمص العاطفي»، فكلما تداخل الطرفان في الإنصات لبعضهما، تم التفاعل الإيجابي المقصود من كل فعل تعليمي تعلمي، فنحن ننصت بنية الفهم أحيانا، ولكننا قد ننصت بنية الرد على الآخر كما يحدث في مناظراتنا، إن هي وجدت. إن الرجوع إلى الذات هو ما نقوم به، ولا يتم التقمص العاطفي إلا نادرا. وهناك أربعة مستويات للإنصات:

- تجاهل الآخر وعدم الإنصات إليه على الإطلاق.
- التظاهر بالإنصات فقط: نعم نعم، صحيح صحيح .
- الإنصات الانتقائي والاستماع إلى أجزاء فقط مما يقوله الآخر.
- التركيز على كلام الآخر.

ولكن القليل من الناس من يمارس المستوى الخامس، أعلى شكل من أشكال الإنصات، الإنصات وفقا للتقمص العاطفي[٦].

ما الذي يجري داخل الأسر بين الأبناء والآباء، وبين الأزواج؟ هل ننصت إلى بعضنا بما فيه الكفاية؟ ما الذي يجري في مدارسنا؟ هل نقوم بالتقمص العاطفي؟ دون الخوض في العلاقات الأسرية من أزواج وآباء وأبناء، بما أن المجال لا يتسع للخوض في تفاصيلها هنا، لنتأمل قليلا ما الذي يحدث داخل فصولنا الدراسية وبين جدران المدرسة، بما أن هذا ما يدخل في اختصاصنا هنا، في ما نمارسه حاليا تأطيرا وتدريسا وتطبيقا.

يشكو المدرسون عادة من قلة أو عدم انتباه التلاميذ والطلبة في الغالب لما يقوم به هؤلاء المدرسون من جهد في تدريسهم، مرجعين ذلك لضعف الإدراك لدى المتعلمين، أو لبطء في الفهم، أو لانشغالهم بأمور أخرى بعيدة عن جدية الدرس والمدرس. وهم في كل الأحوال لا يطرحون السؤال الجوهري: ما سبب إعراض هؤلاء الطلاب عن الدروس ذات الطابع الأدبي خاصة من نصوص وتحليلها؟ ما سبب هذه الفجوة بين المعلم والمتعلم، رغم ظاهرية التفاهم الذي يحدث بين البعض منهم؟

نحن نطالب التلميذ بالإنصات التام، ونتجاهل أن نطالب أنفسنا بالإنصات لهذا التلميذ وفق التقمص العاطفي. وأسوق هنا حالة التلميذة عايدة:

حالة عايدة والتقمص العاطفي:

عايدة تلميذة كثيرة الحركة، ثرثارة، يشتكي كل الأساتذة من شغبها وحديثها المستمر مع زملائها في كل الحصص، من رياضيات وفيزياء وعربية وفلسفة. تلميذة ذكية ولكن نقطها جد متوسطة. لم تكن هكذا في سنواتها السابقة حسب سجلها المدرسي الذي اطلعت عليه. تم استدعاء والدها عدة مرات، ولكنه كان يبدو واجما في كل لقاء، واعدا بمساعدة المدرسين على تحسين حالتها. في آخر حصة من الحصص استدعيتها، وطلبت منها أن تجلس قبالتي. قدمت لها كتابا بالفرنسية، قلت إنني في حاجة ماسة لخلاصة له بالعربية ولا يسعفني الوقت لذلك، وقد اخترتك لفرنسيتك الجيدة، وأنا أعرف نقطك فيها للسنوات السابقة. ضحكت قليلا ولكنها قبلت الفكرة دون تردد. طلبت منها أن تلخص لي فصلا من كتاب «un psy dans la cité» (محلل نفساني في المدينة)، وهو حوار مطول أجريتُه مع المحلل النفساني جليل بناني حول قضايا الشباب والمجتمع والتعليم والمراهقة وغيرها. قبلت عايدة، وقالت: سأحاول، وكنت قد قدمت لها الكتاب دون أن أوجه لها أية معلومات حوله عمدا.

---

٦ S. Coyey, p: ٣١٤



نحن نطالب التلميذ بالإنصات التام، ونتجاهل أن نطالب أنفسنا بالإنصات لهذا التلميذ وفق التقمص العاطفي

بعد يومين، ستأتي إلي متسائلة عن الكتاب وظروف تأليفه وكل ما يتعلق بحيثياته. وبعد أن أجبتها بما يشفي غليلها صمتت قليلا وقد بدأت بعض الدموع تسكب من عينيها، لم أسألها ولكنها قالت بتلقائية: أنا أزور طبيبا نفسانيا كل أسبوع أو أكثر. لم أعلق، بل تركت لها حرية الحديث عن حالتها موجَّها بما تعلمته في ميدان التحليل النفسي. أصبحت عايدة تبحث عني وتسألني وتحدثني عن حالتها كلما أتيحت لها الفرصة لذلك. إلى أن قالت لي: أستاذ أخاف من الظلام ومن صوت القرآن. أخذت الأمر بجدية وطلبت منها طلبا واحدا قائلا: كلما وجدتني سلّمي علي بابتسامة فقط هذا ما أطلبه. وستتغير حالتها بالتدريج (بعد أن حكت لي بعضا من طفولتها) حين وجهتها للقيام بعرض حول الثقة بالنفس. وقد قبلتُ أن تقوم به بالفرنسية، رغم كوني أدرسها اللغة العربية، بما أن غايتي كانت هي محاولة إدماجها بشكل سليم في العمل الصفي. كان عرضها ناجحا وقد قدمت خلاصته لبقية الأساتذة الذين لا حظوا تحسنا على حالتها. كنت أحاول جاهدا أن أقوم بالتقمص العاطفي في حدود الإمكان الذي يسمح لي به وضعي كمدرس دون خلط بين المحلل والأب أو الصديق. إن المحافظة على هذا المعطى هو ما سمح لعايدة أن تفهم حالتها أكثر، وهذا طبعا بمساعدة من طبيبها النفساني. لم تعد ثرثارة ولا كثيرة الطلب للخروج من القسم، تكتب ما يطلب منها، بل وتسعى لتحفظ بعض المقاطع الشعرية التي أشجعها عليها.

إن ابتعادنا عن تلامذتنا قد يسبب لنا خللا في الفهم والإفهام. نقطة الانطلاق يجب أن تبتدئ من المدرس، حين يفهم وضعية المتمدرسين الذين لن يكونوا أشباها لصباه أبدا في الزمن الرقمي. وضعية عصفت بكل تقاليد المدرسة التقليدية التي نعيش فيها، رغم ما يبدو عليها من أصباغ تقنية وتكنولوجية عصرية.



الفهم والتلميذ الافتراضي

«إنه من بين تأثيرات ثورة تكنولوجيا الإعلام والمعلومات والاتصال الكبرى، أنها لم تعمد فقط إلى تغيير عناصر المجال القائم. أو مكونات الزمن اللذان كانا سائدين إلى حين عهد قريب، بل وأسهمت أيضا وبقوة في تغيير التمثلات السائدة، التي كانت تطاول تصميم الفعل، وأداة الفعل، كما وسائل الحركة، وعناصر الحياة على الأرض»[٧]. ونكاد نواجه هذا التأثير يوميا وبشكل مطرد، في البيت والمدرسة والشارع. وفي العلاقة بين المدرس والمتمدرس تزداد الهوة اتساعا بسبب هذه الفجوة الرقمية، تلاميذ يأتون إلى الفصل مشغولي الذهن بالواتساب والفيسبوك وما شابه. تواصلهم فيما بينهم يسير بسرعة فائقة تؤثر على الفهم والتفاهم بين الطرفين. ففي حصة كنت أتحدث عن الكاتب التونسي فتحي بنسلامة مع مجموعة من الطلبة، أشرت إلى أنه جامعي يدرّس في فرنسا وبالضبط في جامعة ليون، في آخر الصف سيشير أحد التلاميذ مصححا بأنه يدرس بجامعة باريس ٧، وهو عميد وحدة التكوين والبحث في علم النفس

٧- يحي اليحياوي، في القابلية على التواصل: التواصل في محك الإنترنت وعولمة المعلومات، منشورات عكاظ، ٢٠١٠، ص: ٤٩

أصبحت وسائل التواصل السريعة، والإنترنت خاصة، تزاحم الأستاذ وتصحح أخطاءه، مما يتحتم إعادة النظر في رؤية المدرسين للمتعلم المتأثر إيجابا أو سلبا بهذه الوسائل

السريري والمرضي بها. سألته: هل تعرف ذلك؟ هل قرأت عنه؟ قال مازحا لا: ولكن هذا يعرفه، مشيرا إلى هاتفه النقال الذكي الذي أمده بالمعلومات عبر شبكة الإنترنت. وبالفعل، فوسائل التواصل السريعة، والإنترنت خاصة، أصبحت تزاحم الأستاذ وتصحح أخطاءه، مما يتحتم إعادة النظر في رؤية المدرسين للمتعلم المتأثر إيجابا أو سلبا بهذه الوسائل. يخلق التلاميذ مجموعات افتراضية، صداقات لتبادل المعارف وللتأثير والتأثر. هي معطيات تبدو عادية وبسيطة، إلا أن عدم أخذها بعين الاعتبار قد يشكل عائقا للفهم والإفهام، بل على العكس من ذلك يمكن توظيفها كوسيلة أساسية لإنجاز الدروس، وخاصة أثناء العروض التي يلقيها التلاميذ والطلبة. وخلاصة القول هو التركيز في المجال التعليمي التعلمي على العادة الخامسة: «اسع إلى أن تفهم أولا قبل أن تسعى لإفهام الآخرين». قد يزاحم الكتاب الإلكتروني الكتاب الورقي في البحث مما يحتم استغلال شبكة الإنترنت بشكل أساسي، ومن خلال السبورة التفاعلية اعتمادا على سيناريو بيداغوجي يركز على عدة تقنيات أساسية في هذا المجال. فالإنترنت شبكة فائقة السرعة تكتنز ملايير المستندات والوثائق، تضعها محركات بحثها البسيطة والمركبة، برهن إشارة المستعمل حيثما وجد وأينما حل وارتحل، مازجة بين المعطى والصوت والصورة، ومتيحة لسبل التفاعلية وما بعد التفاعلية، التي حملتها أجيال الإنترنت المتعاقبة. إنها لم تعد شبكة/ وسيطا، بل أصبحت بالتدريج شبكة تتماهى مع مفهوم الوسيط، باعتباره فضاء للتبادل والنقاش الحي والمباشر»[٨]. لقد أصبح المدرس التقليدي يجد صعوبة مع هؤلاء الشباب المرتبطين أيما ارتباط بشبكة الإنترنت في كل وقت وحين، وهم «قادرون على القيام بعدة أعمال في الوقت نفسه: مشاهدة التلفاز، الدردشة عبر الويب، الاستماع للموسيقى، والتحدث. هم «متعددو القنوات» و«متعددو الشبكات». هل يشتغل دماغهم بشكل مختلف عن الأجيال السابقة؟ إن تقدم الأبحاث في علوم الدماغ، وفي علوم بيولوجيا الدماغ، سيبين وقع المحيط على الأنشطة الدماغية في ما يأتي من الأيام»[٩]. يقتضي الأمر إذن، تكوينا مستمرا وذاتيا أحيانا من أجل المواكبة ومن أجل الفهم قبل الإفهام.

تؤكد العادة الخامسة من العادات السبع إذن، على أهمية الإنصات، «فما أن تتعلم الإنصات للآخرين ستكتشف الفروق الهائلة في المفهوم. وستقدر التأثيرات التي يمكن أن تحدثها هذه الفروق حينما يعمل الناس معا في حالات الاعتماد بالتبادل»[١٠]. إنه «أسلوب من الداخل إلى الخارج. وبينما تتبعه راقب ما يحدث في دائرة تأثيرك. فلأنك تنصت بالفعل تصبح شخصا مؤثرا. وبالتالي يسهل عليك التأثير على الآخرين. وتبدأ دائرتك في الاتساع. وتزيد قدرتك على التأثير في الأشياء التي تتضمنها دائرة همومك»[١١].

اعتماد هذه العادة قبل وأثناء التدريس، سيقرب المسافة بين الطرفين: معلم/متعلم، مهما كان شكل ومحتوى هذه التعلمات، بما أن المهم هو كيف علي أن أتعلم، لا ما الذي حصلت عليه من معلومات أثناء تعلمي.


٨- يحيى اليحياوي، المرجع نفسه، ص: ٩٨

٩- Jalil Bennani; Comment les jeunes changent nos vies; éd la croisée des chemins; ٢٠١٤; p: ٦٢

١٠- ستيفن كوفي، المرجع نفسه، ص: ٣٠٠

١١- نفسه، ص: ٣٠٤


صدر حديثا
ناجية الوريمي بوعجيلة
الاختلاف وسياسة التسامح
بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات الرشيد والبرامكة والمأمون
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
المركز الثقافي العربي





بقلم : هشام بنشاوي
كاتب وباحث مغربي



في كتابه «التبالغ والتبالغية»، والحائز على جائزة المغرب للكتاب (٢٠١٥) في صنف الدراسات الأدبية واللغوية والفنية، يرى الباحث المغربي رشيد يحياوي أن التبالغ لما كان فعلاً اضطرارياً، فكذلك كان التبالغ الكلامي، غير أن علامة الكلام تقدمت غيرها من علامات التبالغ في الأهمية لمقوماتها الذاتية المتمثلة بصفة خاصة في الخفة وقبول التعبير والإبانة عما لا يتناهى من المعاني.

باحث مغربي يمهد لنظرية تواصلية في التراث





فَـ الفكـر اللغـوي في المعـارف التراثيـة ينتظـم ضمـن مفاهيـم متناسـقة في مـا بينهـا مـن جهـة رجوعهـا إلى المبـدأ التبالغـي، وهـذا التناسـق لا يرفـع التنـافي والتنابـذ والمنافـرة بـين بعـض المفاهيـم التبالغيـة في الـتراث. فالتكلـم بوصفـه أصـلا مـن أصـول التبالـغ الكلامـي، لا خـلاف حولـه بـين القدمـاء، بـل لا خـلاف حـتى في كـون التكلـم يرجـع للمتكلـم، فالخـلاف حـدث حـول كيفيـة التكلـم في التكلـم الإلهـي بسـبب المقصـد التدييـني الـذي وصـل خلافهـم في إعمالـه لحـد الاختـلاف في ماهيـة الـكلام ذاتـه، هـل هـو الأصـوات المتميـزة المنتظمـة الدالـة، أم معانيهـا القائمـة في النفـس. لكـن رجوعهـم للـكلام في الشـاهد جعلهـم يقـرون بماهيـة الأداة في الـكلام، ويتفقـون حـول كـون هـذه الأداة لهـا مهـام وأغـراض ومقاصـد؛ إذ لـم يكـن منهـم مـن أنكـر أن يكـون للـكلام مقاصـد، لكنهـم اختلفـوا بعـد ذلـك في تلـك المقاصـد بـين الكيـف والإعمـال.

إنّ بـين مجمـوع المفاهيـم الـتي أنتجهـا القدمـاء حـول التبالـغ بشـقيه؛ الكلامـي وغـير الكلامـي، والكلامـي بشـقيه أيضـا؛ البليـغ وغـير البليـغ تناسـقا تـرد إليـه أصـول التبالـغ وفروعـه، ممـا يُجـوِّز القـول ببنـاء نظريـة تبالغيـة في الـتراث.

نشأت علوم الكلام في التراث استجابة لمقتضيات جمعية، معرفية وحاجة يومية وجمالية، فتضافرت في تحقيق المقاصد من الكلام

وبالنسـبة إلى التقصيـد تحديـدا، فإنـه قـد يرجـع لمقـام جـزئي، وقـد يرجـع لمقامـات كليـة، كمـا لـو قلنـا إن الفكـر اللغـوي العـربي القديـم انتظـم ضمـن زمـان (مختلـف في حصـر نهايتـه)، لكنـه مرتبـط بمـكان عـام أيضـا ممتـد امتـداد النفـوذ العـربي الإسـلامي قديمـا، وقائـم عـلى ثوابـت هـي المكونـة عمومـا لمـا يطلـق عليـه الحضـارة العربيـة الإسـلامية.

لقـد نشـأت علـوم الـكلام في الـتراث اسـتجابة لمقتضيـات جمعيـة، معرفيـة وحاجـة يوميـة وجماليـة، فتضافـرت في تحقيـق المقاصـد مـن الـكلام، ولمـا كان من تلـك المقاصـد مـا يتعـدى مقاصـد الأفـراد إلى مقاصـد الجماعـة، وضـع القدمـاء في العلـوم مفاهيـم وتصـورات كليـة، عكسـت أنظارهـم لمقاصدهـم مـن الـكلام.

وانتمـت تلـك المقاصـد الكـبرى لمقـام تبالغـي أكـبر وأشـمل مـن مثيلـه الجـزئي المرتـد لأوضـاع ماديـة متحققـة في المـكان والزمـان المحدديـن. ففـي المقـام التبالغـي الـكلي تجادلـت المقاصـد التراثيـة الرئيسـة مـن الـكلام، ولمـا كان طلـب تلـك المقاصـد غـير محصـور في حقبـة بعينهـا مـن حقـب الـتراث، فقـد تواصـل العمـل عـلى تحقيقهـا بـين مختلـف الأجيـال والحقـب.

ومـع أن المقاصـد المعرفيـة الكـبرى الـتي يفـترض أن الـكلام يوجـه لتحقيقهـا كثـيرة، فـإن السـائد منهـا في الـتراث أربعـة هـي: المقصـد التعريـبي والمقصـد التدييـني والمقصـد التعقيـلي والمقصـد التحسـيني. وكل واحـد مـن هـذه المقاصـد نشـأ لتلبيـة حاجـة لـم يغـن عنـه في سـدها مقصـد آخـر؛ فالحاجـة للمقصـد التعريـبي نشـأت لأسـباب عرقيـة دينيـة وسياسـية وحضاريـة، والقـرآن الكريـم نـزل بلسـان عـربي، ودول الخلافـة الكـبرى تبنـت خطابـا تعريبيـا، كمـا أن الحضـارة العربيـة الإسـلامية قامـت - إلى جانـب مـا اسـتحدث فيهـا - عـلى إرث عـربي ينتمـي لفـترة مـا قبـل ظهـور الإسـلام.

لقـد مثـل المقصـد التعريـبي مطلبـا لتثبيـت هويـة معينـة لتحصـين الـذات العربيـة فكـرا وعلمـا ولغـة وحضـارة، وكانـت اللغـة والنحـو مـن أدوات ذلـك التثبيـت، حيـث عمـل الـتراث عـلى ترسـيم اللسـان العـربي لسـانا مركزيـا في التبالـغ، فدونـت ألفاظـه ووضعـت قواعـده ووجهـت العلـوم لخدمتـه، حـتى أصبـح الـكلام الخاضـع عندهـم للنظـر والتعقيـد مرادفـا للـكلام العـربي لا لغـيره. غـير أن المقصـد التعريـبي، وإن اسـتند للمرجـع الديـني لاكتسـاب شرعيتـه، فـإن انصرافـه للمسـائل الكلاميـة النفعيـة، أي الراجعـة للتبالـغ اليومـي، شـغله عـن الاسـتجابة لحاجـة أخـرى نشـأت في الـتراث لأسـباب عقديـة، وعقديـة وسياسـية معـا، ويُقصـد بهـا مسـائل التكلـم الإلهـي، وكان علـم الـكلام عـلى رأس العلـوم الـتي أجابـت عـن حاجـة الـتراث للنظـر في تلـك المسـألة. وبذلـك انتقـل علـم الـكلام مـن الشـاهد إلى الغائـب، مـن التكلـم البـشري إلى التكلـم الإلهـي، ومـن أفعـال الإنسـان إلى صفـات اللـه وأفعالـه.

وبتحويلـه الـكلام إلى مسـألة دينيـة، صـاغ علـم الـكلام المسـائل والقضايـا الـتي اسـتجابت لمـا سـميّ بالمقصـد التدييـني، لكـن علـم الـكلام، وبمقارنتـه بـين



الشاهد والغائب، عرض أيضا قضايا تتعلق بالتبالغ البشري؛ فإذا كان الأشاعرة قد دينوا الدلالة دون المدلول بقولهم بخلق الله لها دونه، وكان المعتزلة دينوا الدلالة والمدلول بقولهم بخلق الله لهما معا، فإن أهل السلف السني، وبقولهم إن القرآن صفة من صفات الله قائمة به، دينوا الكلام العربي، إذ إن القرآن لما كان عندهم صفة من صفات الله تعالى، وكان القرآن كلاما عربيا، كان الكلام العربي - تبعا لتفسيرهم- صفة من صفات الله قائمة به، وهي قديمة به غير بائنة عنه، ثم التقوا مع الأشاعرة في تديين الكلام البشري أيضا، إذ إن الأشاعرة بقولهم إن الفاعل الحقيقي لكلامنا هو الله، دينوا كلام البشر، كما أن أهل السلف السني بتفسيرهم النقلي لبعض آيات القرآن الكريم، أخرجوا الكلام من فعل خلق الإنسان واصطلاحه وتواطئه وتواضعه عليه، إلى خلق الله له وتوقيفه على الإنسان، فكان في قولهم بالتوقيف، قول بالتديين.

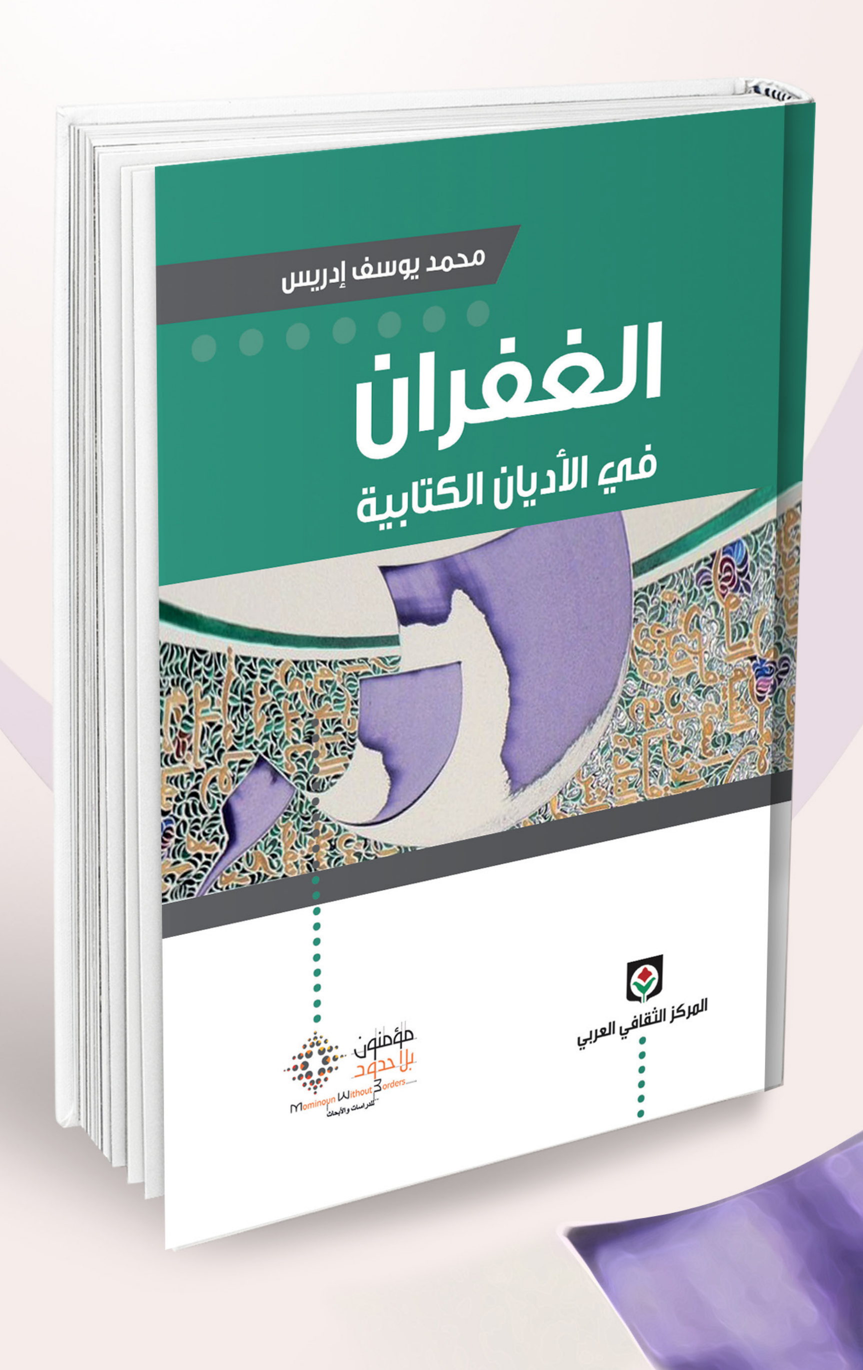
لكن الكلام خاصية بشرية أيضا، إذ لم يكن كلاما لأن المتكلم به عربي أو عجمي، بل لأنه إنسان قبل كل شيء، ولأنه كذلك، احتاج لقوانين تنظم معقوليته حتى يحقق الصواب بناء على أسس وقواعد مشتركة بين الألسن، تنصرف بصفة خاصة لضبط آليات الفكر في علاقته بالكلام، وعلاقة الكلام بالواقع. وهذا الاتجاه اهتم بالكيفيات العقلية التي يتكلم بها المتكلم. وقد أرجع الباحث المغربي المعارف التي نحت هذا النحو إلى ما سماه بالمقصد التعقيلي المتمثل بصفة خاصة في المنزع المنطقي التراثي المتأثر بأرسطو، بيد أن علوم الكلام التي انصرفت كليا أو جزئيا للمقاصد الثلاثة المذكورة، لم تكن مؤهلة لتقصي مجمل مسائل وشروط التبالغ وخاصة من جهة بلاغيته، لأن النحو انشغل بالتقعيد للعربية وتوجيه التبالغ للأخذ بها، فيما اهتم علم الكلام بالمسائل المتعلقة بالتكلم الإلهي ومقارنتها بالتكلم في الشاهد. أما في المنطق والمعارف الفلسفية، فتم التركيز على مسائل تحقيق الصواب في الكلام، بتجنب الخطأ في التفكير، ووضع الخطط السائقة لتحقيق المقاصد من التكليم مع الاعتداد بالتأويل العقلي.

انشغل النحو بالتقعيد للعربية وتوجيه التبالغ للأخذ بها، فيما اهتم علم الكلام بالمسائل المتعلقة بالتكلم الإلهي ومقارنتها بالتكلم في الشاهد

ومع أن علوم النحو وعلم الكلام والمنطق أخذت أيضا بالمقصد التحسيني، فإنه لم يهيمن عليها ولا استوفت كل متعلقاته؛ فالنحاة أجملوا خصائصه، وبخاصة منها ما اتصل بمخالفة القواعد، أو أتى بغير المستعمل منها، أو اتصل بسعة العربية وغناها من جهات المجاز وإبدالات التركيب. ووقف علم الكلام عند مقدمات البلاغة القرآنية خاصة، كما أنه نظر لهذه المسألة من جهة تَبَيُّنِ وجوه حسن الكلام، لا تَبَيُّنِ وجوه خلق حسنه. بينما ظل الفلاسفة والمناطقة مشدودين لدائرة المنطق الأرسطي خلا من اجتهد منهم في تقريب هذا المنطق من قواعد الاستدلال بالعربية كما عند الأصوليين، أو تقريبه من بلاغة العربية كما عند بعض النقاد المتفلسفين الذين اندرجوا في هذه الحالة ضمن الفكر البلاغي والنقدي عموما.

أما الذي جمع بين تقصي وجوه ومقومات حسن الكلام ومقومات خلقه، فهو النقد والبلاغة، ففيهما لم يقع التسليم الكلي بمقدمات النحو وقواعده، ولا انحصر موضوع الكلام البليغ في القرآن وحده، بل كان المقدم فيه، النظر في شروط توافر الحسن في الكلام البشري، وتقصي الكيفيات والأصول التي يؤدي اتباعها إلى تحقيق المقاصد المتوخاة من البلاغية تبعا لأحوال المقامات في تعددها وتفاوتها.


صدر حديثا


محمد يوسف إدريس
الغفران
في الأديان الكتابية
المركز الثقافي العربي
مؤمنون بلا حدود



يمكـن للقـارئ أن يتعـرف عـلى تفاصيل أوفى عـن كل هـذه الإصـدارات وغيرهـا مـن إصـدارات المؤسسـة، بالإضافـة إلى التعـرف عـلى مراكـز البيـع والمكتبـات الـتي تبيـع جميـع إصـدارات المؤسسـة عـبر ربـوع الوطـن العـربي عـبر الولـوج لموقـع مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث» الخـاص بالكتـب عـلى الرابـط الرسـمي التـالي:
book.mominoun.com

الحديث إلى العدو



صدَرَت حديثـا ضمـن منشـورات مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث» وعـن «دار جـداول للنـشر والترجمـة والتوزيـع» بلبنـان، الترجمـة العربيـة لكتـاب الأنثروبولوجـي الأمريـكي سـكوت أتـران، تحـت عنـوان «الحديـث إلى العـدو: الديـن والأخـوة وصناعـة الإرهابيـين وتفكيكهـم»، والـتي قـام بهـا الباحث العـربي طاهـر لبـاسي.

وفي توطئـة هـذا الكتـاب، يـورد المؤلـف أن هـذا العمـل يتمحـور تقريبـا، حـول مـا يؤمـن بـه كل شـخص، ولكـن القليلـين فقـط يريـدون المـوت مـن أجلـه. إنـه حـول الإيمـان بـشيء مهـم يتجـاوز مصالـح الأفـراد وعائلاتهـم المبـاشرة. إنـه حـول طبيعـة الإيمـان وأصـل المجتمـع وحـدود العقـل.

إن هـذ ا الكتـاب يحـاول الإجابـة عـن سـؤال: لمـاذا يؤمـن النـاس بقضيـة؟ ولمـاذا يمـوت البعـض ويقتـل مـن أجلهـا؟

وتتمثـل الإجابـة باختصـار، كمـا ورد في التوطئـة، في أن النـاس لا يقتلـون ويموتـون ببسـاطة مـن أجـل قضيـة، إنهـم يقتلـون ويموتـون مـن أجـل بعضهـم البعـض. وسـيبين هـذا العمـل كيـف ولمـاذا حصـل هـذا: في التطـور البـشري وعـبر التاريـخ؛ مـن غابـات جنـوب شرق آسـيا ومـن الأراضي السياسـية البـور للـشرق الأوسـط إلى نيويـورك ولنـدن ومدريـد.

لا يرتكـب الإرهابيـون الإرهـاب، لأنهـم منتقمـون بشـكل اسـتثنائي أو غـير مكترثـين أو فقـراء وغـير متعلمـين ومذلولـين أو ينقصهـم الاحـترام الـذاتي، أو

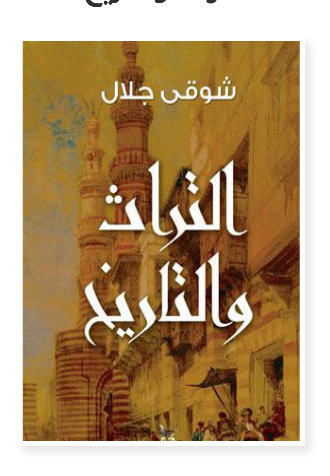
تـم تدريسـهم أطفـالا في ديـن متطـرف، أو تـم غسـل أدمغتهـم، وذوي عقـول تميـل إلى الإجـرام، أو انتحاريـن أو متعطشـين لممارسـة الجنـس مـع العـذارى في السـماء، ليـس الإرهابيـون في أغلـب الأحيـان عدميـن ولكنهـم متطرفـون أخلاقيـا، وهـم مؤثـرون مشـدودون إلى أمـل أحمـق.

يرمـي هـذا العمـل، مـن خـلال هـذه الاعتبـارات العمليـة حـول كيفيـة مواجهـة الإرهـاب وكيفيـة التعامـل مـع النزاعـات التـي تبـدو مسـتعصية ظاهريـا، إلى تقديـم رؤيـة أشـمل لأصـل الديـن وتطـوره وأوبئـة الحـرب وظهـور الحضـارات وخلـق مفهـوم البشريـة وحـدود العقـل.

ويوضـح سـكوت أتـران، المختـص في علـم دراسـة الإنسـان في توطئـة كتابـه، أنـه سـافر «إلى أماكـن عديـدة والتقيـت بعديـد الأنـواع مـن النـاس، ولـم أعثـر قـط عـلى أي شـخص مؤمـن أو شـخص لا يعـرف موقفـه مـن الديـن أو ملحـد، لـم يكـن معجبـا بالديـن. كنـت مـع الشـهداء المسـتقبليين ومحاربيـن مقدسـين مـن الشـاطئ الأطلنطـي للمغـرب، وصـولاً إلى الغابـات البعيـدة في إندونيسـيا، ومـن غـزة وصـولاً إلى كشـمير. يجـب أن تجعلـك تقاريـر تجـاربي مـع القاتلـين الطامحـين مـن أجـل الله والشـهداء الطامحـين، والدراسـات الميدانيـة التـي انبثقـت عـن هـذه اللقـاءات تفكـر حـول الإرهـاب بطريقـة جديـدة: أقـل غرابـة وأقـل إخافـة. الدراسـة العلميـة للإيمـان، مثـل الدراسـة العلميـة للحـب، هـي البدايـة. بتطبيقـه عـلى الإرهـاب - واحـد مـن بـين القضايـا المهمـة المتعلقـة بالإيمـان في أيامنـا الـذي ظـل محصنـاً مـن الدراسـة العلميـة الجديـة بسـبب عاطفتـه - ربمـا ينتـج العلـم ذات يـوم وحيـاً صحيحـاً.

وسـكوت أتـران، أنثربولوجـي أمريـكي، حاصـل عـلى الدكتـوراه مـن جامعـة كولومبيـا بالولايـات المتحـدة الأمريكيـة. مديـر أبحـاث في الأنثروبولوجيـا بالمركـز الوطنـي للبحـث العلمـي بباريـس. متخصـص في الإرهـاب والعنـف والديـن، اشـتغل في أبحاثـه الميدانيـة حـول الإرهابيـين والأصوليـين الإسـلاميين وقياداتهـم السياسـية، ومـن مؤلفاتـه: «الحديـث إلى العـدو» (٢٠١٠)، و«باسـم الـرّب» (٢٠٠٩)، و«الثقـة في الآلهـة» (٢٠٠٢)، و«الأسـس المعرفيـة للتاريـخ الطبيعـي» (١٩٩٣).

التراث والتاريخ



يتنـاول كتـاب «الـتراث والتاريـخ» للدكتـور والباحـث المصري شـوقي جـلال، في طبعته الجديـدة الصـادرة حديثـا عـن «دار آفـاق للنـشر والتوزيـع» بالقاهـرة، قضيـة البحـث عـن الـذات القوميـة الـتي اسـتولت عـلى اهتمـام شـعوب كثـيرة إبـان معاناتهـا لمـا عـرف باسـم «صدمـة الغـرب»، وإزاء الشـعور بخطـر إفنـاء الـذات الذي يمثله الآخـر الغـازي أو المعتـدي، تباينـت سـبل الشـعوب في مواجهتهـا لهـذا الخطـر، دفاعـا عـن الـذات حسـب الرؤيـة الأيديولوجيـة لمعـنى الـذات عنـد هـذا الشـعب أو ذاك: ذات دينيـة أو قبليـة أو قوميـة. بـدا السـبب واحـدا، وهـو الغـزو الخارجـي مقترنـا بأسـباب القـوة العلميـة والتقنيـة والأطمـاع الاسـتعمارية الـتي تسـتهدف سـحق إرادة وتاريـخ أو ذاتيـة الشـعب الفريسـة، ولكـن تباينـت سـبل مواجهـة هـذا التحـدي.

هـذا هـو جوهـر كتـاب شـوقي جـلال، حسـب تصديـر دار النـشر، والـذي يحفـر في تراثنـا وتاريخنـا في العالـم العـربي متتبعًـا تيـار الانسـحاب للمـاضي مـن ناحيـة، وتيـار العقـل والواقـع مـن ناحيـة أخـرى.

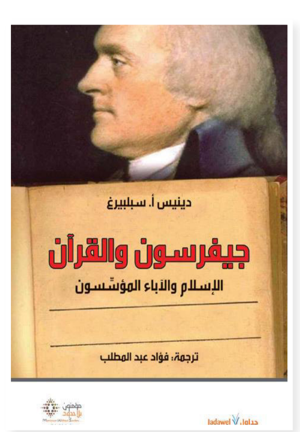
ويؤكـد شـوقي جـلال أن الاتجـاه للـتراث في جوهـره عمـلٌ سياسي، ومـن ثـم يضـع أيدينـا عـلى بـؤس الحيـاة حـين يكـون الـتراث خـارج الزمـن. وبعـد تعريـة ماضينـا يقودنـا شـوقي جـلال إلى تـراث شرقي آخـر في مقارنـة حيـة بـين عالمـين، يـدور حاضرهمـا حـول معركـة الـتراث والتحديـث.

وتجـدر الإشـارة إلى أن المترجـم شـوقي جـلال عثمـان، مـن مواليـد ٣٠ أكتوبـر (تشريـن الأول) عـام ١٩٣١، القاهـرة، مترجـم وباحـث مـصري، حاصـل عـلى

ليسانس كلية الآداب، قسم فلسفة وعلم نفس، جامعة القاهرة، عام ١٩٥٦. ترجم عددًا كبيرًا من المؤلفات الأدبية والعلمية المهمة، وأصدر مجموعة كبيرة من المؤلفات، أشهرها «بنية الثورات العلمية»، و«تشكيل العقل الحديث»، و«العالم بعد مائتي عام»، و«الحضارة المصرية: صراع الحضارة والتاريخ»، و«ثقافتنا والإبداع»، وغيرها من الكتب والمؤلفات. اشتغل على واقع حال الترجمة في الوطن العربي، واستند تقرير التنمية الإنسانية العربية الذي أصدره برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، على كتابه «الترجمة في العالم العربي، الواقع والتحدي» كأحد المصادر المهمة للمعلومات في فقرة الترجمة.

ومن بين المؤلفات التي ترجمها الكاتب المصري شوقي جلال، نذكر: «لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها»، لمايكل كاريدزس، الصادر ضمن سلسلة «عالم المعرفة» بالكويت، عام ١٩٩٨، و«العالم بعد مائتي عام» لهرمان كان وآخرون، الصادر ضمن سلسلة «عالم المعرفة» بالكويت عام ١٩٨٢، و«كامي وسارتر لرونلد أرنسن»، الصادر ضمن سلسلة «عالم المعرفة» عام ٢٠٠٦.

جيفرسون والقرآن



تُظْهِرُ المؤرخة الأمريكية دينيس أ. سبيلبيرغ في كتابها الأصيل والمضيء «جيفرسون والقرآن: الإسلام والآباء المؤسسون»، الصادرة حديثا ترجمته العربية ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع» بلبنان، قام بالترجمة الباحث العربي فؤاد عبد المطلب، جانبًا غير معروف كثيرًا، لكنه مُهم فيما يتعلق بقصة الحرية الدينية الأمريكية، وهي قصة مثيرة اضطلع الإسلام فيها بدور مدهش.

تقول الباحثة في الكتاب، إن الرئيس توماس جيفرسون، كتب في عام ١٧٧٦، عن حق المسلمين وغيرهم في حرية العبادة. وبسبب طروحاته في مجال الحرية الدينية والمساواة السياسية، كان موضع اتهام، وكان عرضة لكثير من حملات التشويه، حتى وصل الأمر إلى حدِّ اعتباره مفكراً مسلماً، على حد تعبيرها.

وتشير إلى أنَّ جيفرسون، وأثناء دراسته في «جامعة ويليا مسبيرغ»، اشترى عام ١٧٦٥؛ أي قبل أحد عشر عامًا من كتابة «بيان الاستقلال»، نسختين مترجمتين لمعاني القرآن الكريم، أعدّهما الإنجليزي جورج سال. وتضمنت إحداهما «فصلاً تمهيدياً» من ٢٠٠ صفحة، يقدم نظرة عامة عن العقيدة، والشَّعائر، والتَّشريعات الإسلاميَّة. وكان هذا الأمر بمثابة الإشارة الأولى إلى اهتماماته بالإسلام الذي استمر طوال حياته، كما تابع الحصول على مزيد من الكتب حول لغات الشرق الأوسط وتاريخه والأسفار إلى المنطقة، مدونًا ملاحظات كثيرة حول الإسلام ولا سيما الأمور التي يمكن ربطها بالقانون الإنكليزي العام، المبني على العرف والعادة. فقد سعى جيفرسون إلى فهم

الإسلام، على الرغم من وجود مشاعر ازدراء شخصية أساسية لديه حيال هذا الدين، وهي مشاعر كانت تستحوذ معظم معاصريه من البروتستانت في إنجلترا وأمريكا. بيد أنه على خلاف الكثيرين منهم، تمكن جيفرسون في عام ١٧٧٦ من تصور المسلمين بوصفهم مواطنين مستقبليين في بلاده الجديدة.

تحاول الباحثة الأمريكية في هذا الكتاب الرد على الفكرة التي انتشرت، ولا تزال منتشرة حتى اليوم في كتابات المؤرخين، عن المسلمين، وعن الإسلام كدين غير أمريكي، يقف على طرف النقيض من الديانة البروتستانتية، وهذا الكتاب محاولة لتوضيح مسألة مهمة في التاريخ الأميركي، في وقت أصبحت المواطنة للمسلمين محلاً للنقاش الحاد. إن هذا الكتاب يدور حول موضوع: أميركا والإسلام في عصر التنوير، ويشكل بذلك محاولة استكشاف مفصلة في الموقع الذي كان ينطلق منه الغرب خلال عصر هذه النهضة، وتُوِّج في النهاية بنظرات الآباء المؤسسين للحرية الدينية. وعلى الرغم من أن الإسلام كان دينا بعيدا ونظاما عقديا غير مفهوم بصورة مقبولة بالنسبة إلى المؤسسين، فإنهم دافعوا عن نُظم معتقدات خارجية مثل الإسلام.

ويُذكر أنَّ جيفرسون، روى في سيرته الذاتية، صراعه من أجل تمرير مشروع قانونه التاريخي، عن الحرية الدينية للجميع، لذا، يعد من الآباء المؤسسين للحرية الدينية في أمريكا، والرافضين لمنطق إقصاء أية جماعة دينية، وتؤكد العديد من الدراسات أن الرئيس توماس جيفرسون، كان يرفض التسامح مع الفكرة القائلة، إنّ الغالبية الدينية لها الحق في فرض إرادتها على أية أقلية دينية، بل اختار التسامح مع المختلف دينياً، رافضاً أيضاً فرض آراء أو معتقدات على الناس، قد تخالف ما يمليه عليهم ضميرهم. وبذلك، كان «جيفرسون» الملهم للكثير من الزعماء والرؤساء من بعده، ومنهم الرئيس «إبراهام لينكولن»، الذي كان كثير الاقتباس من القرآن الكريم.

ودينيس أ. سبيلبرغ مؤرخة أمريكية، حاصلة على الدكتوراه من جامعة كولومبيا، متخصصة في التاريخ الإسلامي، أستاذة مشاركة للدراسات الشرق أوسطية بجامعة تكساس. من مؤلفاتها: «السياسة، النوع، والماضي الإسلامي: ميراث عائشة بنت أبي بكر» (١٩٩٤)، و«جيفرسون والقرآن» (٢٠١٣).

الفساد وإعاقة التغيير والتطور في العالم العربي



صَدَرَ عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب جماعي تحت عنوان «الفساد وإعاقة التغيير والتطور في العالم العربي». ويضم هذا الكتاب، الواقع في ٣٧٦ صفحة من الحجم الكبير، النصوص الكاملة لأوراق البحث التي قدمت، والنقاشات التي تلتها في ندوة حملت العنوان ذاته الذي وضع للكتاب، وعقدت الندوة المنظمة العربية لمكافحة الفساد، في بيروت يومي ٩ و١٠ أيار (مايو) ٢٠١٤. وقد شارك فيها عدد من المفكرين والخبراء والاقتصاديين والناشطين المهتمين بالشأن العام، إضافة إلى بعض الفعاليات البحثية والأكاديمية ممن يمثّل الاتجاهات السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية المهتمة بقضايا التنمية والحوكمة ومكافحة الفساد في الأقطار العربية.

يتوزع الكتاب على أربعة فصول رئيسة؛ يحاول الفصل الأول «الفساد في القضاء وحكم القانون»، البحث عن أسباب الفجوة الهائلة بين الغرب المتقدم والمشرق المتخلف سياسيًا واقتصاديًا، بعدما توصّل الباحثون إلى أنّ سبب تلك الفجوة هو عدم تمكّن المشرق من تطوير نظمه وهيكلية تشريعاته لمسايرة التطور، ويضم هذا الفصل أربعة ورقات هي: «الفساد ومعوقات التطور في العالم العربي» لداود خير الله، و«العوامل المفسدة في صناعة القانون والتشريعات» لبهيج طبارة، و«دور السلطة التنفيذية في دعم نزاهة تطبيق القانون واحترامه» لخالد قباني، و«استقلال القضاء حصانة للدولة والمواطن» لمحمد الحموري.

ولأنّ الانكفاء عن تطوير القضاء وحكم القانون قد أحدث قصورًا في تحديث النظم المالية والاقتصادية في



المشرق العربي، فقد كان لزامًا أن يتناول الفصل الثاني «الفساد في القطاعين الاقتصادي والمالي»، ويضم الأوراق التالية: «تأثير السياسات الاقتصادية والمالية في صناعة الدولة وبنائها» لباسل البستاني، و«عوائق الفساد في السياسات العامة: التجربة المغربية» لمحمد حركات، و«السياسات المالية والنقدية في دول الخليج وأثرها في تطوير الدولة وبنائها» لعامر ذياب التميمي، و«دور المصارف المركزية العربية في مكافحة غسيل الأموال: التجربة المصرية أنموذجًا» لسلوى العنتري. ويهتم الفصل الثالث «الفساد والأمن في شقيه الداخلي والخارجي»، بمناقشة أمن الإنسان الذي هو المدخل لتأسيس هوية وطنية رافضة للصراع الطائفي والمذهبي، ويضم الأوراق التالية: «أمن الوطن من أمن المواطن: صراع الهويات تهديد مباشر لإقامة دولة الحداثة» للفضل شلق، و«قراءة في التحديات التي فرضها المسار الانتقالي في البلدان العربية: تونس أنموذجًا» لأمال قرامي، و«الصراعات الخارجية وأثرها في منظومة الأمن القومي والإنساني في الأقطار العربية» لحسن نافعة.

ويطرح الفصل الرابع «الفساد ودور النخب المثقفة في قيادة المجتمع وتوجيهه»، سؤال أين تكمن بداية الطريق؟ ويضم الأوراق التالية: «الفساد ودور النخب المثقفة في مسار الربيع العربي» لشربل نحّاس، و«دور الجامعات والمناهج التعليمية في تعميم ثقافة مناهضة للفساد وترسيخها» لناصيف قزّي، و«الإعلام أداة للتنوير والاستنهاض وسلطة رقابية مجتمعية» لأحمد السيد النجار.



صدر حديثا
معاذ بني عامر
الجسد والوجود
العتبة المقدسة
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
المركز الثقافي العربي



تدهور مريع لأوضاع حقوق الإنسان في المنطقة العربية



كشفت المنظمة العربية لحقوق الإنسان في تقريرها السنوي الـ٢٩ عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي، الصادر يوم الاثنين ١٠ أغسطس (آب) الجاري بالقاهرة، عن التدهور المريع لأوضاع حقوق الإنسان خلال العامين الماضيين (من منتصف عام ٢٠١٣ وحتى منتصف عام ٢٠١٥)، الناجم عن العلاقة التبادلية المركبة بين الاحتلالات الأجنبية والنزاعات الأهلية المسلحة، وتفاقم أنماط الإرهاب وتداخله مع الصراعات السياسية، وهو ما يتجاوز تهديد حقوق الإنسان جزئياً أو كلياً إلى تهديد بقاء الدولة العربية ذاتها.

ورصد التقرير، الذي يمكن الاطلاع على تفاصيله بالموقع الإلكتروني للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، العديد من بواعث القلق المتزايدة التي من شأنها أن تؤدي إلى استمرار تفاقم الأوضاع ومضاعفة تعقيدها في الوطن العربي، خاصة في ظل التطورات المتسارعة على الصعيدين السياسي والاجتماعي، والتي تعرفها المنطقة، والتي أدت إلى انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان، وأثرت في مجمل المنطقة وعلى تخومها.

ويحمل التقرير أنظمة الحكم العربية، والتنظيمات المسلحة والإرهابية، والقوى الأجنبية المنخرطة في صراعات المنطقة الداخلية والإقليمية، مسؤولية إهدار حقوق الإنسان في المنطقة، حيث وجدت أنظمة الحكم العربية ضالتها في تقييد حقوق الإنسان بدعاوى حماية الأمن، ومكافحة الإرهاب، التي تجاوزت الإرهابيين لتنال في بعض الأحيان من المعارضين السياسيين والإعلاميين والحقوقيين والنقابيين. أما قوى الإرهاب والتطرف، فقد تمادت في ارتكاب الانتهاكات الأبشع، واستباحت في ذلك كل الحرمات واندفعت لإشعال نيران الحروب الأهلية بدعاوى «الثورات المسلحة»، وتحقيق «الوعد الديمقراطي»، وجلب الآلاف من المقاتلين الأجانب إلى بلدان المنطقة لتحقيق «حلم الخلافة» وسط صخب إعلامي هائل يمدها بالمبررات.

وأشار التقرير إلى التدخل الدولي والإقليمي المضطرد و»غير الحميد» في شؤون المنطقة على نحو فاقم من حدة الفوضى وتداعياتها، عبر سياسات، بعضها عمق الانقسام ووفر أغطية سياسية لجماعات الإرهاب، وبعضها شجع تدخلات إقليمية متباينة، وبعضها أنتج حروبا صغرى بالوكالة، بينما لم يتأثر تدفق النفط إلى خارج المنطقة.

تراجع قضايا العرب الكبرى

وأوضح التقرير الأخير للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، الذي يغطي الفترة الزمنية من منتصف عام ٢٠١٣ إلى منتصف عام ٢٠١٥، أن قضايا العرب الكبرى تراجعت عن طاولة الاهتمامات في ظل تقدم أولويات الشأن الوطني، فعلى سبيل المثال، تعرض الشعب الفلسطيني مجدداً لواحدة من أكبر نكباته في منتصف عام ٢٠١٤، فمع نزوع القيادة الفلسطينية لإعادة القضية إلى الساحة الدولية بدلاً من مواصلة دائرة المفاوضات المفرغة، اتجه الاحتلال الإسرائيلي إلى تدمير الأخضر واليابس وخاصة في قطاع غزة المحاصر منذ عام ٢٠٠٧، وعجز النظام الرسمي العربي عن تقديم أي دعم ملموس لوقف تلك النكبة، بل وحتى معالجة آثارها حتى إصدار التقرير.

وأشار التقرير ذاته إلى أن الآليات الدولية لحقوق الإنسان لم ترتق إلى استحقاقات الامتحان الذي يفرضه حجم تردي أوضاع حقوق الإنسان في المنطقة، والذي بات يفرض الحاجة لدور أكثر فعالية يتجاوز إصدار قرارات التصدي والمناشدات وعبارات الإدانة، ويمكن القول دون تردد، حسبما ورد في توطئة التقرير، بأن «الانتهاكات ذات الطابع المنهجي للقانون الدولي لحقوق الإنسان والانتهاكات الجسيمة لأحكام القانون الإنساني الدولي في المنطقة على اختلاف بلدانها تتصدر ما عداها من مختلف مناطق العالم الجغرافية، وتتجاوز القيود الممكنة الحريات للعديد من الحقوق التي لا يجوز المساس بها في كافة الأحوال، وباتت التدابير الاستثنائية المؤقتة ذات طبيعة واقعية مستدامة».

وأكد التقرير ذاته أن تقويض مجمل حقوق الإنسان الأساسية في ظل حالة الحرب والنزاع المسلح بات سمة رئيسة في فلسطين، والعراق، وسوريا، واليمن، والصومال، والسودان، وليبيا، فضلاً عن التداعيات الكارثية على الجوار الإقليمي، لا يفوقه في الخطر إلا منطق الاعتياد في متابعة وقائع انتهاك الحق في الحياة

وأنهار الدماء التي تغمر كل بلدان المنطقة بسبب النزاع المسلح أو الجرائم الإرهابية.

استهداف المدافعين عن حقوق الإنسان

وحذر التقرير من المخاطر الجمة المرتقبة لاستمرار الأوضاع الراهنة على حقوق الفئات الأولى بالرعاية، وخاصة النساء والأطفال والأقليات العرقية والدينية والمذهبية المتنوعة في ساحات النزاع - الحالية أو المحتملة، فجميعهم على رأس قائمة الضحايا المرتقبون، مشيرا إلى أن المدافعين عن حقوق الإنسان باتوا في الصفوف الأولى لضحايا النزاعات، أو يرزحون في غياهب السجون ومراكز الاحتجاز في غياب الضمانات القانونية، أو هم قيد الملاحقة القضائية والأمنية على صلة بنشاطهم. كما باتوا بين الفئات التي يمكن للرأي العام ازدراؤها بسبب الحملات الحكومية والإعلامية عليهم، أو بفضل تكاثر المؤسسات الحقوقية التي أنشأتها حركات أيديولوجية لخدمة مصالحها.

لم يتوقف التقرير عند دق ناقوس الخطر فقط، بشأن المنطقة التي باتت أكبر مصدر للجوء والنزوح والهجرة غير النظامية في العالم، بل عمل أيضاً على التأكيد أنه ما لم تجر معالجات كبرى وعاجلة للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية بيد أبناء المنطقة، فإن الأمر بالفعل سيخرج عن أي نطاق للسيطرة. وجدد التقرير رؤيته الدائمة بأن كلفة الإصلاح الجاد ستبقى الأقل ضرراً من حالات الفوضى والاضطرابات، وأن على غالبية الحكومات العربية الاختيار قبل فوات الآوان، والإسراع بمعالجة حالات الاحتقان والاستقطاب السائدة، على قاعدة المواطنة ونبذ التميز، وتأمين الحماية لحقوق الإنسان، وانتقال جاد إلى الديمقراطية، وتنمية عادلة.

وفي هذا الصدد، وفي تقدير واضعي التقرير فإن الرهان لا يزال قائماً على معطيات التقدم الممكن في كل من تونس والمغرب ومصر اتصالاً بالسياقات الدستورية الجديدة، فرغم أنها تبقى قيد الاختبار وتلفها شكوك كثيرة حتى الآن، إلا أن الرهان ينصب على قدرة الحركات الحقوقية في استثمار التقدم الدستوري المتميز، وذلك عبر الاستفادة مما يتوافر في البلدان الثلاثة من بنية مؤسساتية وقدرات قانونية وقضائية.

تقارير البلدان العربية

في القسم الثاني من التقرير السنوي الـ٢٩ عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، قدم مجموعة من الباحثين الحقوقيين العرب، صورة عن أوضاع حقوق الإنسان في ٢١ بلدا عربيا هي: الأردن، الإمارات، البحرين، تونس، الجزائر، جيبوتي، السعودية، السودان، سوريا، الصومال، العراق، عمان، فلسطين، قطر، الكويت، لبنان، ليبيا، مصر، المغرب، موريتانيا واليمن.

وأشار التقرير إلى أن الأردن ظل طوال الفترة التي يغطيها التقرير محاصرا بآثار الأزمات الإقليمية والحروب المستعرة على امتداد حدوده، فتنازعته ضغوط كل الأطراف المنخرطة في النزاع السوري، وتعمق أزمة العراق بالنزاع الطائفي وتوحش الإرهاب، وتصاعد العنصرية الإسرائيلية وعدوانها على الشعب الفلسطيني في الضفة، وحربها على القطاع، وتصاعد الصراع بين الإخوان المسلمين والعديد من الأنظمة العربية عقب إسقاط حكمهم في مصر في ٣٠ يونيو (حزيران) ٢٠١٣.

وأفادت المنظمة العربية لحقوق الإنسان أن الفترة التي يغطيها هذا التقرير شهدت عددا من الانتهاكات الجسيمة للحقوق الأساسية للمواطنين؛ حيث عانى الشعب الأردني لحظات أليمة عقب إذاعة تنظيم «داعش» الإرهابي لقطات قتل الطيار الأردني الأسير «معاذ الكساسبة» حرقًا في شمال سوريا في مطلع فبراير (شباط) ٢٠١، والتي شكلت بذاتها واحدة من أسوأ أشكال انتهاك الحق في الحياة، كما عرفت البحرين استمرارا لتصدع مسار حقوق الإنسان في البلاد، لا سيما مع عدم التزام الأطراف المعنية بإيجاد حل سياسي للأزمة على نحو يحتوي الاحتقان السياسي، ويحث على الاستقرار، وتعليق الحوار الوطني في يناير (كانون الثاني) عام ٢٠١٤.

وفي الجزائر، تراجعت موجة الإصلاح السياسي والاجتماعي التي أطلقتها الحكومة الجزائرية في أعقاب الحركة الاحتجاجية التي شهدتها البلاد منذ عام ٢٠١١، فتباطأت عملية إعداد الدستور الموعود، ومالت التشريعات المعنية بالحريات، كما جاء في التقرير، إلى تقييد حرية الرأي والتعبير والتجمع السلمي وتكوين الجمعيات، وبينما استمر الإرهاب يمثل تحديا كبيرا للدولة بظهور تنظيمات إرهابية جديدة، مثل «جند الخلافة» المنشقة عن تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي وإعلانها ولاءها لتنظيم الدولة الإسلامية «داعش» تحت مسمى ولاية الجزائر.

وفي السعودية، استمرت أوضاع حقوق الإنسان في المملكة تراوح مكانها، ففي الوقت الذي اتجهت فيه المملكة إلى دعم الثورة السورية الهادفة إلى بناء دولة ديمقراطية في سوريا، لم تتخذ خطوات جادة للإصلاح السياسي والديمقراطي في البلاد، وتابعت سياستها الهادفة إلى ملاحقة الأصوات الناقدة مستعينة في ذلك بتفسيرات تبريرية من الدين الإسلامي.

ومن جهة أخرى،

تعرضت تونس لامتحان عسير، باغتيال عدد من القيادات السياسية، واعتداءات الجماعة السلفية، وتجاوزات رجال الأمن في مناسبات متفرقة، فضلاً عن الانتهاكات المتكررة التي ارتكبتها أجهزة الدولة لحرية الرأي والتعبير ضد معارضين وصحفيين ونشطاء في بعض المناسبات، على نحو كاد يقوض الاستقرار الوطني. لكن تونس نجحت في التغلب على هذه الصعوبات، وتمثل وعد الإصلاح الذي يعتز به المجتمع التونسي ومعه المجتمع العربي كله، إذ حققت تونس نقلة نوعية عن طريق الانتقال إلى الديمقراطية بإقرار دستور جديد وعدة تشريعات وفرت إطارا قانونيا معززا للحقوق الأساسية والحريات العامة، وأجرت انتخابات تشريعية ورئاسية خلال شهري أكتوبر (تشرين الأول)، ونوفمبر (تشرين الثاني) في أجواء من التنافس والنزاهة وحياد السلطات الرسمية، وأعادت تشكيل المشهد السياسي.

وفي السودان، لم تكن الفترة التي يغطيها هذا التقرير سوى إضافة كمية لتراكم انتهاكات حقوق الإنسان والحريات العامة في البلاد، حيث ظل السودان تحت وطأة ثلاثة نزاعات مسلحة بين السلطة وفصائل المعارضة في ولاية دارفور، وجنوب كردفان، والنيل الأزرق، وفي سياق متقطع مع دولة جنوب السودان، ومارافق ذلك من أعمال قتل ونزوح وهجرة واعتقالات.

أما سلطنة عمان، فبعد التوجه الإصلاحي الذي شرعت فيه عقب الحركة الاحتجاجية التي شهدتها البلاد في الأشهر الأولى من عام ٢٠١١، عادت السلطنة إلى سياق «السير كالمعتاد» فيما يتصل بحقوق الإنسان والحريات العامة، حيث أرجأت النظر في الانضمام إلى الصكوك الدولية الرئيسة لمزيد من الدراسة، وفي مقدمتها العهدان الدوليان للحقوق الاقتصادية الاجتماعية والثقافية والحقوق المدنية والسياسية، وعززت ترسانتها القانونية المقيدة للحقوق والحريات باتفاقيات إقليمية وقوانين محلية، كان من أبرزها قانون جديد للجنسية أصدرته الحكومة في أغسطس (آب) عام ٢٠١٤، بدأ سريانه في فبراير (شباط) عام ٢٠١٥ يجيز للسلطات أن تجرد أي مواطن من جنسيته العمانية إذا كان ينتمي إلى جماعة أو حزب أو تنظيم يعتنق مبادئ أو عقائد تضر بالمصالح العمانية، أو يعمل لحساب بلد أجنبي.

أما الأوضاع الحقوقية في البلدان الأخرى، فهي ليست أحسن حالا من سابقاتها، بل منها من هو في حالات سيئة، كالعراق، وسوريا، وليبيا، ومصر، التي انتقد التقرير الخاص بها قانون التظاهر، الذي أصدره الرئيس المؤقت عدلي منصور، وأشار إلى أن العشرات من عناصر القوى السياسية المدنية عوقبت بموجب قانون التظاهر «المثير للجدل» في تجمعات لم تشهد وقوع أعمال عنف.

وأشار التقرير إلى تدهور وضع الحق في الحياة بمصر، وقال إنه يشهد تدهورا مريعا وانتهاكات متعددة، لافتا إلى سقوط المئات ضحايا لأعمال الإرهاب والعنف، مؤكدا استمرار التعذيب وسوء المعاملة في الاحتجاز، حيث قال إن «قرابة المائة شخص توفوا في مراكز الاحتجاز معظمهم في الحجز الاحتياطي بأقسام الشرطة».

بخس حقوق المرأة العربية

على الرغم من دور النساء في المشاركة في الثورات والانتفاضات والحركات الاحتجاجية التي يشهدها العالم العربي منذ نهاية عام ٢٠١٠، فإن جهود النساء في هذه الثورات لم تترجم إلى مشاركة فعلية في المراحل الانتقالية في عدد من البلدان، حيث تم تهميش دور الناشطات والمدافعات عن حقوق المرأة واستبعادهن من المفاوضات الخاصة بترتيبات المراحل الانتقالية، وخلت منهن مواقع اتخاذ القرار، بل وجرى النيل من المكتسبات القانونية التي سبق أن حصلن عليها عبر عقود من النضال، وتضاءلت المشاركة السياسية للنساء.

وقد افتقدت أغلب الهياكل الانتقالية وجود ممثلات من النساء، وبلغ تمثيل المرأة في لجنة إعداد الدستور الجديد في مصر أدنى المستويات، بينما اقتصرت مشاركة الشباب على ١٠ ٪، كما ألغت مصر حصة (كوته) النساء في المقاعد البرلمانية، وهو ما خفض تمثيل المرأة إلى ٢٪ من المقاعد قبل أن يتم حل البرلمان عام ٢٠١٢.

ومن ناحية أخرى، الوقت الذي تفاقمت فيه ظاهرة التحرش الجنسي والعنف، وغيرها من المخاطر الأمنية، والتي أدت إلى تراجع وضع المرأة، فقد تمكنت بعض الدول من الحفاظ على مكتسبات النساء، مثل تونس التي يبدو أنها قد حققت انتقالاً ناجحا، كما طبقت كل من تونس والمغرب منذ الربيع العربي مبدأ «مساواة النوع» في الترشح للانتخابات البرلمانية، وخصصت الجزائر كذلك حصة للنساء تقدر بنحو (١٤٦) مقعدا، أي ما يعادل ٣١ ٪من إجمالي مقاعد البرلمان.

ومن المؤسف أن الإحصاءات تشير إلى تدهور أوضاع النساء في المنطقة، حيث تراجع ترتيب الإمارات من ١٠٣ عام ٢٠١٠ إلى ١١٥ عام ٢٠١٤ في مؤشر الفجوة العالمية بين الجنسين، وتراجع ترتيب تونس من ١٠٧ إلى ١٢٣ واليمن من ١٣٤ إلى ١٤٢، بينما تشير إحصاءات البنك الدولي إلى أن نسبة النساء العاملات تبلغ أدنى نسبة لها في كل من سوريا والجزائر بواقع ١٣ ٪ و١٥ ٪على الترتيب، بينما ترتفع هذه النسبة وتشهد تقدماً نسبياً في دول الخليج، حيث تصل في قطر إلى ٥١٪، والإمارات ٤٧٪، والكويت ٤٤٪.

للاطلاع على التقرير السنوي الـ٢٩ عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، رجاء زيارة موقعها الإلكتروني: www.aohr.net

ترقبوا

في العدد القادم



«المرأة العربية والمشاركة السياسية»